MIRCEA LĂZĂRESCU

ESEU
DESPRE
FIINȚELE INTERMEDIARE

Coperta: EMIL GRAMA

— Comandă de stat
— Prețul cu amănuntul este cel imprimat pe copertă

ISBN 973-36-0095-4

MIRCEA LĂZĂRESCU

ESEU DESPRE FIINȚELE INTERMEDIARE

Schiță pentru o fenomenologie a logosului

EDITURA DE VEST
Timișoara, 1994

Dedic această carte lui Succubus

PROLOG

Comun e deci începutul și sfîrșitul — fundamentul și limita circumferinței cercului.

(Heraclit, fragm. 103, Diels-Kranz)[1]

În mediul cultural european ori de cîte ori este invocat și comentat Don Quijote, tema, eroul și problematica sa sînt pentru toți familiare.

Cine nu-l cunoaște oare pe acest uscățiv hidalgo, pasionatul cititor al cărților de aventuri, personajul care a încercat să reînvie ideea cavalerilor rătăcitori!!?... În jur de 50 ani, schimbîndu-și numele și călătorind pe Rosinanta, el pleacă din satul său castilian și bate ținutul La Mancha, pînă cînd e investit cavaler la un han pe care-l ia drept castel. Întors acasă fără de glorie, eroul prinde în mrejele scrîntelii sale pe țăranul Sancho Panza, bonomul său vecin, care-i devine scutier. Porniți împreună în cea de-a doua călătorie, închinîndu-și faptele neasemuitei Dulcineea del Toboso, Don Quijote înfăptuiește nemaiauzite isprăvi: se luptă cu morile de vînt, iese victorios dintr-o bătălie cu un vizcain, eliberează un grup de oameni condamnați la galere, se împodobește cu un lighenuș de bărbier ce devine coiful lui Mambrino. Ajuns în munți, el intervine în destinul multora, face penitență în numele Dulcineei, pînă ce mai mulți oameni de bine — împreună cu bărbierul și preotul din sat — declanșează și montează o suită de înscenări cu ajutorul cărora, trecînd din nou pe la celebrul han, reușesc să-l aducă acasă sub iluzia unei vrăji. Dar, după un timp, în sat apare, venind de la Universitatea din Salamanca, bacalaureatul Samson Carrasco. Acesta, voind să-l vindece definitiv de nebunia sa cavalerească, îi povestește eroului nostru despre cartea ce deja s-a tipărit cu privire la neasemuitele sale isprăvi, îndemnîndu-l direct la o nouă plecare. În cursul celei de-a treia călătorii, Don Quijote este victima vrăjirii Dulcineei de către Sancho Panza și vrăjmași, învinge pe cavalerul oglinzilor — alias bacalaureatul, provoacă la luptă leii

regali, care, liniştiţi, îi întorc spatele; apoi este luat în braţe de către duce şi ducesă, la curtea cărora se înscenează pentru el şi pentru Sancho Panza nenumărate situaţii fictive, încearcă să facă dreptate unei tinere seduse, cunoaşte un grup de „tîlhari-haiduci", care-l conduc pînă la Barcelona, unde, în sfîrşit, este învins de cavalerul-albei-luni — tot bacalaureatul. În tristul său drum spre casă, viteazul hidalgo mai trece o dată pe la castelul ducelui, întîlneşte un grup seniorial pe cale de a întemeia „o nouă Arcadie", este călcat în picioare de bivoli şi porci, imaginează visuri pastorale şi, în final, renunţînd progresiv la a mai identifica hanurile cu castele, ajunge acasă, unde moare în tihnă, după ce-şi redactează în pace testamentul şi-şi reafirmă numele de „Quijana cel Bun".

Toate acestea sînt cunoscute de către noi toţi. Oricare dintre noi are în suflet şi în minte elanul neţărmurit şi „nebunia" prin care Don Quijote încearcă să impună — în contradicţie cu cerinţele bunului simţ — idealuri de legendă în mijlocul unei lumi ce le ignoră şi-şi rîde de ele. Deşi pe seama sa se amuză cei din carte şi cei care-l citesc, eroul nostru nu e pur şi simplu comic sau ridicol, ci are în el ceva sublim şi tragic, ceva „donquijotesc". Acest „donquijotism" pe care veacurile ni-l păstrează şi ni-l reafirmă fără de încetare, pe care-l constatăm continuu în jurul şi-n sufletul nostru, ne ridică de la început o chestiune majoră. Şi anume: ce este? în ce constă „realitatea" lui Don Quijote?!!

Don Quijote nu are îndoieli nici cu privire la realitatea existenţei faimoşilor cavaleri rătăcitori, despre care a citit în cărţi, şi nici în ceea ce priveşte propria sa existenţă, ca exemplară pentru alţii, pentru umanitate.

În primul capitol al celei de-a doua părţi a romanului, are loc următorul dialog:

„— Preotul: ... Spun că neliniştea mea stă în neputinţa de a da crezare în vreun chip faptului că toată acea mulţime de cavaleri rătăcitori pe care domnia ta, seniore Don Quijote, i-ai pomenit, ar trăi aievea şi ar fi fost făpturi în carne şi oase; ba, dimpotrivă, îmi închipui că totul e ticluire, basm şi minciună, vise povestite de oameni treji, sau, mai bine zis, pe jumătate adormiţi.

— Şi asta-i o altă greşeală, răspunse Don Quijote, în care au căzut mulţi ce nu cred că au trăit astfel de cavaleri pe lume, şi eu de multe ori, cu feluriţi oameni şi cu felurite prilejuri, am căutat să scot la lumina adevărului acest eres atît de răspîndit; uneori nu mi-a izbutit încercarea; alteori, însă, mi-a izbutit, cînd am sprijinit-o pe umerii adevărului; care adevăr este atît de vădit, încît pot să spun că

l-am văzut cu ochii mei pe Amadis de Gaula, care era un om înalt la trup, bălan la faţă, cu o barbă frumoasă, deşi neagră, cu căutătura blajină, scurt la vorbă, greu de mîniat şi iute la împăcare."[2]

Şi oare, prin similitudine, cine dintre noi ar putea spune că nu l-a văzut niciodată „cu ochii săi" pe însuşi Don Quijote, uscăţiv şi avîntat, călărind pe Rosinanta, cu vorbirea sa aleasă, generos şi idealist, demn, neînduplecat şi în acelaşi timp blînd, tăifăsuind cu Sancho Panza, pe plaiurile Castiliei eterne ... ?!

Dar iată că, în cel de-al doilea capitol al celei de a doua părţi a romanului, soseşte Sancho Panza, vestindu-l pe stăpînul său că bacalaureatul Bartolomeo (Samson) Carrasco, recent sosit de la Universitatea din Salamanca, l-a înştiinţat:

„... că a şi început să umble prin cărţi povestea luminăţiei tale, cu numele de «Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha», şi spune că mă pomeneşte şi pe mine într-însa, cu numele meu cel adevărat de Sancho Panza.

— Te încredinţez, Sancho, spuse Don Quijote, că cel ce a ticluit povestea noastră trebuie să fie un vrăjitor dibaci, fiindcă unor oameni ca aceştia nu le rămîne nimic ascuns din ceea ce vor să scrie."

(Reflecţia lui Don Quijote e generată de faptul că „încă nici nu li se uscase noroiul de pe tălpi" de cînd se întorseseră din cea de-a doua călătorie.)

Imediat, în capitolul al treilea, soseşte şi bacalaureatul de Salamanca, pe care Don Quijote îl întreabă numaidecît:

„— Aşadar, e adevărat că s-a scris povestea mea şi c-a fost arap şi înţelept cel ce a alcătuit-o?

— Este atît de adevărat, domnule, spune Samsòn, încît pot să te încredinţez că pînă în ziua de azi au fost tipărite mai bine de douăsprezece mii de cărţi cu povestea asta; dacă nu mă crezi, întreabă în Portugalia, la Barcelona şi la Valencia, unde cartea s-a tipărit...

— Unul din lucrările care pot da mulţumire unui om virtuos şi strălucit, spuse la aceste cuvinte Don Quijote, este să se vadă, în viaţă fiind, cum trece cu bună faimă, din grai, într-o lucrare tipărită..."

Deci Don Quijote, în viaţă fiind, constată că a devenit erou de poveste, orală şi tipărită.

Dar să trecem mai departe. Samson Carrasco afirmă că, datorită cărţii mult citite, eroul cu care stă de vorbă — şi povestea sa — au devenit extrem de populare.

„... copiii o au în vîrful limbii, flăcăii o citesc, bărbaţii în putere o înţeleg, bătrînii o slăvesc; şi, la urma urmei, este atît de citită şi de cunoscută de tot soiul de oameni, încît numai cît zăresc vreo prapadita de gloabă, că şi spun: «Uite-o pe Rosinanta!»..."

În sfîrșit, Don Quijote întreabă, în capitolul al patrulea:

„— A făgăduit cumva povestitorul și o a doua parte?

— A făgăduit, răspunse Samsòn, dar spune că n-a găsit-o și nici nu știe cine poate să o aibă, așa cum stăm la îndoială dacă o să iasă sau nu."

Deci Don Quijote află, în satul din La Mancha, că autorul care i-a fixat peripețiile într-o poveste citită și cunoscută de toți a promis să scrie o a doua parte a isprăvilor sale, cîtă vreme el nici nu se hotărîse încă să plece din nou. Și atunci poate că de dragul acestui ingenuu autor, de dragul tuturor celor care i-au îndrăgit și comentat isprăvile, de dragul pajilor . . .

„care s-au dedat cel mai mult la patima citirii ... (căci) n-ai să găsești ușă de palat unde să nu se afle cîte un Don Quijote; unii îl lasă și alții îl apucă; ăsta îl smulge, celălalt îl cere! ... de dragul tuturor acestora, cum să nu plece vestitul nostru hidalgo din nou la drum, spre alte nemaiauzite isprăvi?! ..."

Și iată-l pornind în cea de-a treia călătorie. Pe tot parcursul acesteia, bravul nostru erou întîlnește oameni care-l cunosc, care-i știu isprăvile și firea, dat fiind că auziseră despre el din povești sau citiseră prima parte a romanului.

E drept, Don Diego de Miranda nu avusese încă ocazia să cunoască această primă parte a cărții și în consecință se comportă firesc și civilizat. În schimb, ducesa pe care cuplul o întîlnește la vînătoare era la curent cu literatura vremii; astfel încît, atunci cînd Sancho Panza i se adresează în formule ceremonioase, îl recunoaște de îndată, după descrierile din carte. E adevărat că, necunoscînd evenimentele mai recente — și neavînd cum să citească partea a doua a cărții care tocmai se scria prin aceste întîmplări —, ea vorbește despre Don Quijote invocîndu-l cu apelativul de „Cavaler al tristei figuri" și nu cu noua sa autodenumire de „Cavaler al leilor". Desigur, și ducele îi cunoaște istoria, isprăvile și firea, confruntînd tot timpul ceea ce citise cu ceea ce vede; și, la fel, majoritatea celor de la curtea lor. Din vorbe auzise despre el și „tîlhar-haiduc" Roque-Guinart, care-l conduce pînă la Barcelona, montîndu-i o intrare triumfală. Eveniment în fața căruia, eroul îi spune lui Sancho Panza:

„— Aștia ne-au cunoscut cît de colo! Pot să pun prinsoare că au citit istoria noastră."

La curent cu istoria sa sînt și cavalerul Antonio Morena, care-l găzduiește la Barcelona, prietenii acestuia, precum și alți locuitori ai orașului. Plimbîndu-se prin urbe, îmbrăcat într-o

mantie pe spatele căreia scrie: „acesta este Don Quijote de La Mancha", mulți îl recunosc, iar un castilian îl oprește și îi spune:

„Bată-te cucii să te bată de Don Quijote de La Mancha. Cum păcatele? Pînă și aici ai mai ajuns, fără să te fi curățat de pe lume ciomăgelile cele fără de număr pe care ți le-au simțit coastele? Ești smintit de-a binelea, și de-ai fi măcar de unul singur, cetluit între zidurile smintelii tale, hai, mai treacă meargă; dar ai darul de a-i sminți și de a le lua mințile la toți cîți au de-a face și intră-n cîrd cu tine!"

Să nu uităm aceste vorbe ale castilianului!

„Într-o zi, în timp ce Don Quijote mergea pe o uliță (A BARCELONEI), întîmplarea făcu de ridică ochii și văzu scris cu slove de o șchioapă deasupra unei porți: Aici se tipăresc cărți, de care lucru se bucură foarte ... După ce a cercetat mai multe cărți și a discutat cu zețarul ... Trecu mai departe și văzu tot așa cum se îndreptau greșelile de la altă carte, întrebă ce carte e aceea și află că-i zicea: «A doua parte din iscusitul hidalgo Don Quijote de La Mancha», alcătuită de un cutărică din Tordesillos.

— Am mai auzit eu de cartea asta, spuse Don Quijote. Și pe sfîntul adevăr că-mi ziceam în de mine cum că a și fost arsă și făcută praf, ca o prostie nesăbuită ce este."

Adevărul este că, plecînd de la duce și ducesă, Don Quijote voia să ajungă la Saragosa. Dar, la un han, aude prin peretele despărțitor al camerei sale doi domni care citesc apocrifa parte a doua a istoriei sale, apărută între timp. Eroul se înfurie și perorează vehement, astfel încît vecinii îl aud.

„— Dar cine-i acela care răspunde la vorba noastră? se auzi din cealaltă odaie.

— Cine altul, răspunse Sancho, decît Don Quijote de La Mancha în carne și oase, care va pune în fapte cele ce a spus."

Și astfel, se încinge o discuție între Don Quijote și Sancho Panza — amîndoi „în carne și oase" — și ceilalți doi cititori ai falsei părți a doua, pe care eroul nostru o contestă. Discuție în urma căreia, pentru a-l denunța în fața lumii și a posterității drept mincinos pe autorul apocrif, Don Quijote își schimbă direcția drumului, renunță la Saragosa și se îndreaptă spre Barcelona.

„Don Quijote în carne și oase", strigase Sancho Panza! . . . Dar, oare realitatea eroului acestuia — a oricărui mare erou al omenirii — constă în primul rînd în faptul de a viețui în carne și oase? Pentru lumea umană, pentru existența noastră omenească, faptul de a fi erou de poveste este o realitate cel puțin egală — dacă nu mai puternică — decît cea de a

ființa biologic, ca un individ prin definiție muritor, ce va intra apoi în putrefacție și descompunere, a cărui materie calcaroasă se va integra progresiv în anonimatul mineral.

Iar în privința „realității" marelui Don Quijote de La Mancha să nu uităm că, încă din prologul primei părți, lui îi închină poezii fratii săi întru realitate și eternitate: Amadis de Gaula, Don Belinios de Grecia, Orlando Furioso și Cavalerul lui Phoilibo...

Orice zeu e prins într-o poveste. Orice om își are propria-i poveste, povestea vieții lui, în care intră o dată cu nașterea, împreună cu strămoșii. Poveste pe care o desfășoară deasupra nenumăratelor istorii în care e cuprins, deasupra ciudatelor relatări pe care le aude, le citește, le rostește.

Eroii de poveste sînt la fel de reali în cîmpul existenței umane ca și oamenii pe care-i întîlnim pe stradă, ca și privighetoarea, ca și plugul, ca și casa în care locuim. Mii de oameni se nasc și mor, se schimbă vremile și culturile, o limbă absoarbe cu nesaț monumentele alteia, traducându-le. Și mereu, deasupra tuturor și tuturora, sînt prezenți la întîlnire Oedip și Alexandru, Apollon și Făt-Frumos. Cîți tineri nu s-au îndrăgostit de Natașa Rostova? Cîți politicieni nu au vrut să devină Cezari? Din locul lor, din locuința lor de poveste în care viețuiesc, eroii aceștia ideali nu se lasă doar contemplați și cunoscuți. Ei ne animă, ne transformă interior, ne sînt ghiduri și exemple, ne cheamă, ne mișcă spre anumite acțiuni, ne ridică probleme, ne determină practica existenței noastre de zi cu zi. Și astfel, eroii de poveste sînt un topos de întîlnire și împărtășire comunitară, de identificare, de comuniune și, uneori, de dezbatere și întrebări adînci. Ei sînt tot timpul receptați, descifrați, comentați, admirați. Se poate spune deci că acești eroi, la fel ca alte lucruri umane sau instanțe ontologice, se distribuie tuturora fără să se împartă, sprijinind în același timp judecarea umană.

Prin „ființe intermediare" vom înțelege, pentru început, tocmai pe eroii de poveste, ființele istorisirilor. Dar ce fel de povești, ce fel de istorisiri sînt acelea ce cuprind și elaborează astfel de ființe? Căci dacă „ființele intermediare" ar constitui, să zicem, un gen, atunci vom avea de-a face cu mai multe specii.

În primul rînd avem în față poveștile mitico-sacrale, în care e prezent zeul. Prin derularea, prin re-citarea lor ritualică în anumite locuri și momente, aceste povești invocă și

evocă, pentru cei ce cred în ele, o lume „transcendentă"[3]. Ele asigură pentru aceștia sentimentul unui contact direct cu zona sacralității, considerată ca matriceală pentru existența lumii și a omului, ca singurul domeniu cu adevărat real. Zeul viu al povestirii sacre, zeul acesta în care comunitatea crede efectiv este o entitate generală și simbolică, condensată sub denumiri succesive, avînd anumite determinații, realizînd o anumită chemare pentru toți cei ce-l resimt ca referențialul absolut, ca o ființă de invocat întru obținerea certitudinii.

De-a lungul desfășurării istoriei umane, la un moment dat, povestea mitică pierde din înălțimea sacralității sale. Ea se transformă în istorioară despre zei, în „mythos", în ficțiune, în poveste imaginară, în posibilă minciună. Și astfel se apropie de povestea fantastică — astăzi basm pentru copii —, tip de povestire care întotdeauna a gravitat în jurul marilor cicluri mitice, secondîndu-le sau succedîndu-le. În povestea fantastică eroii sînt de obicei schematici, uneori personificări ale unor determinații umane generale: Setilă, Flămînzilă, Zmeul. Iar omul nu mai are un rol secund și minor, ca în marginea marilor ritualuri mitico-sacrale; el se plasează pe o poziție centrală, totul gravitînd în jurul său, al problematicii sale sociale, morale.

O altă poveste este istorisirea; și în primul rînd relatarea istorică. Aceasta evocă fapte și eroi umani care au existat și s-au manifestat în mod concret, empiric, efectiv. Încercînd să fixeze cele petrecute, să le sustragă uitării, să le afirme prezentului și viitorului, omul mută evenimentul întîmplat în relatare istorică și în monument.

Povestea mitică cuprindea deja „ceva" din datumul istoric, dar într-un sens foarte general, de sesizare a unor mutații semnificative în existența desfășurată a omenirii. În ea nu se găsea însă loc pentru întîmplări circumstanțiale, care să-i implice pe înșiși eroii care povestesc. În perspectivă mitică, prezentul nu are valoare; el este o simplă repetare a ceea ce s-ar fi petrecut la origini, „in illo tempore". Pornind de la mit, ceva mai apropiate de istorisirea istorică sînt legendele, cu întrebările, problemele, încercările și făptuirile pe care le evidențiază eroii lor. Pentru ca, apoi, istoria propriu-zisă a comunităților să răzbată în epopei, în cronici, în anale, în comentarii mai mult sau mai puțin oficiale, în relatări, în reportaje. Istorisiri care redau într-o expunere sintetică și partizană cele întîmplate oamenilor, evenimentele petrecute, reafirmîndu-le și reformîndu-le în textul povestirii, făcîndu-le să reapară sub forma unei

existențe secunde, din care indivizi și comunități umane succesive se pot apoi împărtăși.

Tot o istorisire despre cele întîmplate omului real se întîlnește și în dezbaterea juridică. În discursul retoric din instanță apare omul învinuit, persoana acuzată pentru fapta sa, care astfel se instituie drept un caz judiciar. Eroul propriu-zis al discursului retoric pare a fi „cazul", la fel cum în istorii era „evenimentul" uman petrecut. Cazul — ca întîmplare, ca fapt — se află în întrețesere cu autorul care-l produce și-l susține; astfel încît, la un moment dat, cazul ajunge să fie „cazul unei persoane". Intercondiționarea și determinarea reciprocă dintre erou, eveniment și lumea corelativă acestora sînt o constantă a oricărei povestiri sau relatări umane.

Discursurile retorice au apărut cu pregnanță în istorie în epoca de aur a Greciei antice. Pe atunci viața comunității gravita mai puțin în jurul templului, al evocării și contemplării Zeului, al fascinației față de puterea și chemarea sa. Ea se desfășura mai cu seamă în mijlocul „agorei". Adică în piața comerțului, unde se țineau și marile adunări ale poporului. O dată cu „viața agorică" se etalează pregnant și fațetele politice, juridice și etice ale existenței umane, care pînă acum erau mai mult implicate. Și astfel, într-o perspectivă general antropologică, momentul „agoric" poate fi considerat un moment de cotitură, în raport cu modul contemplării sacrale. Noua mutație antropologică ce se pregătește și se realizează în zilele noastre are ca punct de plecare nu „omul sacral", ci „omul-agoric".

Un alt tip de poveste pe care o putem menționa este romanul. Desigur, acesta exprimă o „poveste-ficțiune" despre oameni care sînt prezentați de la început ca ființe imaginare, ca ființe „ideale". Romanul se înscrie în spațiul artei. El este, el se impune, la fel ca orice produs artistic — dar poate într-un mod mai special — ca ocazie a unei analize și dezbateri ale problemelor general umane. Romanul moștenește nu doar tradiția povestirilor mitico-fantastice, a legendei și a epopeii, ci și pe cea a discursului retoric, ce prezintă cazuri și teze, precum și tradiția eseistică a moraliștilor, alături de cea a manifestărilor populare ale maselor în agora vieții publice.

În romane se comentează și se etalează viața unor oameni individuali, prinși în contextul existenței lor socio-istorice, într-un cadru cultural dat. Viața unui om anume, deci a unei persoane care a existat sau există în mod real, poate fi și ea povestită într-un text public, prin biografie. Dar chiar dacă nu invocăm biografia, oamenii individuali, persoanele umane,

se dimensionează în permanență nu numai prin existența lor practică, efectivă, nemijlocită, ci și printr-o existență secundă. Ei sînt prezenți în mod constant în comentariul altora, în evocarea, bîrfa, în caracterizarea lor comunitară. Plasîndu-se pe poziția unui „el" prezent în dialogul dintre „eu" și „tu", dintre „noi", persoana individuală este mereu afirmată și reafirmată în conștiința colectivă. Din ea iradiază parcă în permanență niște „eidolia", care prind în final crustă și cheag în instanța biografiei. Astfel încît ajungi la un moment dat să nu mai știi ce e propriu-zis uman: individul existînd în carne și oase, individul ce se naște și moare biologic sau individul relevat și afirmat prin conjuncția sintetică a poveștilor comunitare despre el?

Eroii de poveste seamănă pînă la un punct cu oamenii de zi cu zi. Iar oamenii vii, umanul, umanitatea, seamănă cu aceștia. Și ce ar fi atunci dacă am îndrăzni să spunem că povestea, cu eroii ei, cu imaginarul pe care-l etalează, cu tot „posibilul" ei bun, sintetic, ar sta înainte de omul concret, de individul uman biologic determinat, de acest om anume? Desigur, înainte nu în perspectivă temporală, ci în fundamentare, ca model și condiție de posibilitate. Pentru ca apoi ea — povestea invocată mai sus — să fie povestea lui, povestea despre el, emanația lui, reafirmarea sa într-o instanță de ficțiune, imaginar și posibil: instanță a evocării, a relatării, a comentării și reprezentării; instanță care-l reia și-l reformulează, redimensionîndu-l pe dinăuntru, împlinindu-l[4]. Ca apoi, din nou, povestea spusă, rostită și afirmată public să se impună ca un fapt important, generic, „tipic", să devină o „poveste-proiect". O poveste matriceală, generativă, o poveste modelatoare de oameni. Adică să se înscrie în cîmpul creator al „posibilelor sintetice", pe care permanenta împlinire structurală a ființei le dezlănțuie, proiectînd, într-o instanță de generalitate și de generare, umanul, oamenii, umanitatea. Și astfel, punînd în cumpănă povestea și omul individual, înrădăcinat în ființa sa biologic-muritoare, am putea spune că aceleași sînt fundamentul și limita, începutul și sfîrșitul cercului, ale învăluirii și dezvoltării existenței, în domeniul antropologicului. Altfel spus, am putea porni fie de la poveste, fie de la omul concret, trecînd prin aceleași instanțe, pe măsură ce descifrăm petrecerea și sensul existenței acestora.

Poveștile cu eroii lor cu tot, dincolo de tipul lor, dincolo de momentul istoric pentru care sînt specifice, se plasează la un anumit nivel, ființează în cadrul unei anumite instanțe determinate, în mijlocul realității umane înțelese ca ansamblu.

Oricum ele se desfăşoară deasupra oamenilor individuali şi muritori, înrădăcinaţi în „eul" şi în subiectivitatea conştiinţei lor, mediind între aceştia. Eroii de poveste „inter-mediază", asigurînd o legătură între oameni, susţinînd coeziunea comunităţii, comuniunea. Şi apoi, textele povestirilor, ale istoriilor, relatărilor şi discursurilor retorice, ale romanelor şi biografiilor, conţin nu numai eroi şi evenimente, ci şi sensuri şi tîlcuri, teze şi valori. Una este tema povestirii şi alta semnificaţia ei, una este expunerea meşteşugită a cazului şi alta teza pe care cazul o relevă, una e descrierea peripeţiilor şi caracterului unui om şi alta valoarea sa morală, spirituală, ideea pe care existenţa sa o susţine şi o impune. Lumea povestirilor, lumea discursurilor, se vrea şi se pretinde în permanenţă a fi o lume posibilă şi adevărată, chiar dacă ea implică un alt tip de adevăr decît cel al teoriilor ştiinţifice. Şi totuşi s-ar putea susţine că între acestea din urmă şi lumea invocată mai înainte, a povestirilor şi discursurilor, nu există o reală discontinuitate, ci posibile zone de legătură şi tranziţie. Ambele s-ar plasa sau s-ar „aşeza" pentru început într-un domeniu antropologic special, pe care l-am putea denumi — cu oarecare pretenţii deocamdată — „domeniul teoreticului". Iar acest domeniu se evidenţiază ca fiind unul al „intermedierii", nu doar între oamenii individuali, nu doar între generaţii şi culturi, ci şi între om şi natură — natură umană şi neumană — între om şi „transcendenţă", între omul dat şi omul „ideal", cel al proiectului şi speranţei. Ne apropiem astfel de ceea ce ne va apărea la un moment dat ca fiind instanţa de intermediere a logosului[5].

Eroii, „fiinţele intermediare", locuiesc în poveste. Iar poveştile, la rîndul lor, locuiesc într-un „tărîm" special. Tărîm al ficţiunii sau al imaginarului din perspectiva structurii fiinţei umane, considerată în generalitatea ei. Tărîm al „posibilelor sintetice", al „teoreticului", al „logosului", din perspectiva ontologiei regionale a umanului. Această metaforă a „locuirii" eroului într-un tărîm al povestirii, al „teoriei" ce-şi are orizonturile sale logico-valorice — e luată acum în serios, pentru a se indica şi circumscrie ceea ce s-ar putea numi „spaţiul" unei lumi deosebite, spaţiul „instanţei teoreticului". Poveştile, cu eroii lor, locuiesc aici ca într-o casă, ca într-o patrie. O casă sau o patrie pe care tocmai ei o instituie, din care însă şi emerg, în care se găzduiesc, simţindu-se ca „acasă", în care se înrădăcinează, în care se mişcă, din care privesc spre depărtări, din care rostesc.

Dar existenţa acestui tărîm special implică şi un timp aparte. Raportîndu-se la poveşti, la istorisiri, la teorii, omul viu se detaşează de spaţio-temporalitatea existenţei sale practice. În epoca de glorie a poveştilor mitico-sacrale, prin ritual, omul simţea şi credea că intră în contact cu timpul şi locul originar, ale fiinţei transcendente, care a creat şi dirijează lumea, inclusiv pe el. Dar şi pentru omul nesacral, spaţio-temporalitatea lumii povestirilor o dublează şi o multiplică pe cea a existenţei sale practice prin care rezolvă direct şi efectiv problemele date. Iar timpul povestirii se organizează din însuşi interiorul acesteia, prin succesiunea cu sens a evenimentelor relatate, prin temporalitatea proprie vieţii eroilor ce-şi fac apariţia şi locuiesc în poveste.

Povestea, la fel ca orice locuitor cu drepturi depline al tărîmului imaginarului — al ficţiunilor posibile, al evocărilor, relatărilor, expunerilor şi textelor adevărate sau verosimile, al „tărîmului teoreticului" — realizează o „sinteză". De fapt, povestea se instituie şi se constituie de la început printr-o sinteză fundamentală, prin coerenţa cu sens a unui text format din unităţi structurate într-un ansamblu. Unităţi identificabile analitic şi care se impun ca eroi, evenimente, teme, înţelesuri. Toate aceste elemente constitutive sînt tipizabile. Sinteza povestirii, ce se articulează şi se continuă cu sinteza teoriilor ştiinţifice, va contribui în mod esenţial la procesul prin care „lumea" este constituită ca „obiect-sintetic" în reprezentarea „subiectivităţii omului conştient". Legătura aceasta dintre fiinţele intermediare şi sinteză ar putea fi urmărită pînă foarte departe în cîmpul ontologiei umanului, centrată de logos.

Eroii ce locuiesc în poveste, eroii prinşi în spaţio-temporalitatea şi sinteza povestirii apar la un moment dat, în cadrul cercului invocat mai sus, ca fiinţe secunde în raport cu individualitatea omului concret, ca un reflex al „individualului" uman. Dat fiind acest aspect al lor, despre fiinţele intermediare — la fel ca despre oamenii vii — s-ar putea spune că au un nume, un chip expresiv şi un caracter. Iar apoi, intrînd în rost, eroii de povestire rostesc. Ei se afirmă exprimînd opinii şi convingeri, întrebînd şi răspunzînd la chemări, judecînd lumea şi judecîndu-se pe sine. Cîte din acestea s-ar putea spune doar despre „fiinţele intermediare", ignorînd persoanele concrete? Cîte invers? Oare am putea vorbi despre caracterul unui individ, al unei persoane, ignorînd reprezentarea sa în alţii, comentarea şi caracterizarea sa de către ceilalţi,

în absența sa? Dar cercul ființelor intermediare se înfurie, înnebunește, se transformă în vîrtej, o dată cu rostirea. Ființele intermediare rostesc, desfășurînd limbajul, incitînd logosul. Locuind în poveste, ele sînt găzduite de limbaj. De limbă și de limbaj. Dacă limba e un instrument, iar limbajul un domeniu al spunerilor umane cu rost, al rostirilor cu sens, atunci textele povestirilor — cu eroii lor cu tot — vor fi și ele astfel de spuneri, astfel de rostiri asertive. Spuneri flancate pe de o parte de rugăciuni, de imnuri, de kerigme vizionare, de profeții. Spuneri delimitate, pe de altă parte, de formulări cu sens practic, de imperative, de sfaturi, solicitări, rugăminți, întrebări! . . .

„Ființele intermediare" prezente în poveste sînt, dintr-o anumită perspectivă, ființe secunde și interioare realității umane, înțeleasă ca ansamblu. Ele apar ca umbre în raport cu ființa omului complet, a omului real și adevărat, a omului deplin. Ființă umană care este și ea luminată de soarele „ființei ca ființă". Povestea ființelor intermediare poate fi o ocazie de a parcurge discret unele din momentele și instanțele de seamă ale „antropologicului", ale descifrării existenței umane, ca „ființă ontic validă"[6]. Astfel, o dată cu „lucrul" care se polarizează ca un complementar al ființelor intermediare — la fel cum „povestea-relatare" se polarizează ca un complementar în raport cu teoria științifică — apare mai clar în lumină problematica practicii muncii. Precum și legătura dintre teoria științifică despre „natură" (=fisis) și relatarea cazuistică înțeleasă ca bază faptică a științelor despre om. Apoi, o dată cu „daimonul" se anunță și se etalează problematica etică, legată pînă la un punct de viața „agorică". Dar și de generalitatea umanului, de definirea reflexivă interioară a omului, prin fundamentarea sa întru generalitatea umană prezentă în subiectivitatea individualității. În sfîrșit, o dată cu „îngerul", apare la orizont problema rațiunii și problema devenirii, în corelație cu grava temă a absolutului. Dar o omenire care concepe transcendența nesacral, ca simplă instanță fundamentală și fundamentatoare sesizabilă ontologic, nu mai poate cultiva îngerul tradițional. În schimb ea nu va părăsi „instanța angelico-daimonică", rang al înălțării omului întru marile sinteze raționale și spirituale, întru marile idei și valori, etapă întru devenirea sa și întru sondarea teribilei probleme a „ființei".

S-ar mai putea spune că povestea „ființelor intermediare" poate fi și o sondă pentru a etala realitatea „logosului". Acest gînd teribil, acest logos adînc și neliniștit, pe care omul mereu l-a surprins și mereu l-a lăsat în umbră, merită poate

o nouă atenție în lumea noastră atît de pasionată de problema limbajelor și a teoriilor, dar tînjind așa de mult după sinteze bine rostuite, care să găsească o bună cumpănire între domeniul practicului și cel al teoreticului, centrate de judecare, al logosului de fapt, care animă existența omului real și deplin.

Avînd la orizont problema logosului, să pornim cu grijă pe drumul plin de întrebări pe care ne vor conduce „ființele intermediare".

PARTEA ÎNTÎI

DESPRE LOCURI, TĂRÎMURI ŞI DESPRE LOCUINŢA FIINŢELOR INTERMEDIARE

Eroul de poveste ni se înfăţişează o dată cu istorisirile ce se deapănă, care-l poartă şi-l oferă oamenilor. Eroul locuieşte în poveste; iar aceasta într-un tărîm special, al ficţiunii şi al reprezentărilor imaginative, înfrăţit cu ceea ce se va constitui treptat ca instanţă a „teoreticului". Cu această problemă a locuirii — care de fapt o invocă pe cea a locului — vom porni acum la drum.

Aparent, problematica locului se confundă cu cea a spaţiului. De fapt, ea vizează ceva primordial, originea, emergenţa a „ceva" într-un context, pe fundalul unei lumi. Dincolo de emergenţă, locul va centra apoi însăşi fiinţarea desfăşurată a ceea ce s-a ivit, devenirea şi interrelaţiile acestei existenţe cu o lume înglobantă şi dinamică, raportarea sa la un tărîm ce se zbate de faceri, mărginit de orizonturi care cheamă spre dezlănţuiri. Locurile, tărîmurile înconjurătoare şi orizonturile se constituie împreună şi fiinţează în interrelaţie.

În biologie, o dată cu animalele, locul se desprinde de corpul individual, ca locuinţă ce reuneşte indivizii, asigurînd generarea şi perpetuarea speciei. La om această locuinţă se instituie istoric ca aşezare comunitară organizată de norme, ca sat sau oraş. Iar corpul propriu-zis se va obiectiva şi multiplica la rîndul său, prin unelte. Dar marea mutaţie ce se petrece va fi popularea tărîmurilor ce se află dincolo de orizontul acţiunii nemijlocite şi eficiente. Domeniul dezvăluit şi instituit prin dimensiunea sa imaginară, făcut acum accesibil,

adus de om în însăşi casa sa, domeniu distinct de individ; şi totuşi dimensionînd lumea sa proprie. La început ca tărîm al poveştilor sacre în care locuiesc zeii. Apoi, ca zonă în care vom întîlni toate fiinţele intermediare ale poveştilor şi istorisirilor, legendelor şi epopeilor; precum şi discursurile retorice cu cazurile şi tezele lor, teoriile ştiinţifice, ideile . . .

În drumul lor pe pămînt, Zeus şi Hermes nu întîlniră decît doi oameni cumsecade, pe Filemon şi pe Baucis. Mîhnit şi supărat, olimpianul prefăcu satul în lac. Dar coliba sărmanilor iubitori şi generoşi rămase în mijloc sub forma unei insule. Pe insulă apăru un templu. Iar în templu, însăşi statuia de aur a zeului. La locul omeniei se născu un topos al theofaniei. Cei doi bătrîni, păzitori acum ai unei zone sacre şi consacrate, avură o singură dorinţă: să nu piară unul înaintea celuilalt. Şi astfel, la timpul potrivit, Filemon se preschimbă în stejar iar Baucis în tei alb. Stejarul şi teiul stau lîngă templu, mîngîindu-se şi alintîndu-se. Călători şi pelerini sosesc din depărtări, se închină în templul zeului, poposind pentru odihnă la umbra arborilor iubitori. Ei vin şi se duc, istorisind apoi, povestind, peste tot largul lumii, ce loc luminat le-a fost dat să vadă.

Pentru om, pentru persoana ce-şi trăieşte existenţa în mijlocul lumii sale umane, spaţiul este neomogen. El nu e o simplă extensiune[7], întindere goală şi nediferenţiată, receptacol universal. Lumea omului, lumea sa ca spaţiu şi cîmp al acţiunilor posibile, e plină de locuri vii şi semnificative, frumoase şi teribile, spre care pleacă şi vin cărări de pe diverse tărîmuri. Sînt pe lume pentru fiecare om zone intime şi liniştite: casa, căminul, satul în care te-ai născut, patria. Sînt de asemenea teritorii străine, vrăjmaşe, nesigure: prin noapte, prin păduri, printre neprieteni. Şi apoi mai sînt spaţii publice, toposuri unde se dezbat chestiuni comunitare, locurile de consacrare şi cele consacrate, marcate de anumite forme simbolice; unde omul simte şi crede că poate comunica cu zeul, cu fiinţa din altă lume, cu fiinţa „de dincolo".

În mînă cu o carte, în faţă cu un perete pictat sau cu un ecran de televizor, omul intră de asemenea, în permanenţă, zi de zi, ceas de ceas, într-un alt tărîm. Într-o lume din care îl întîmpină alte fiinţe, alţi eroi decît cei ai vieţuirii sale zilnice, ai vieţii sale practice şi nemijlocite. Eroi de poveste, eroi ai istorisirilor fantastice sau legendare, eroi de relatări istorice sau mitice, de epopee, anecdotă sau roman. Lumea

aceasta a omului cu spațiile sale neomogene, încărcate de sensuri multiple, trimițînd mereu undeva sau altundeva, dublînd, ba chiar multiplicînd realitatea nemijlocită, această lume cu totul specială, nu poate fi comentată fără a parcurge în prealabil o problemă aparent simplă, o problemă a începuturilor. Și anume cea a locului.

Toate au pe lume un loc al lor. Desigur se poate susține că ceva — o ființă, un eveniment, un lucru — „are loc", ocupă un loc, locuiește undeva, doar dacă în raport cu această existență determinată se desfășoară o lume înconjurătoare. O lume învăluitoare și vastă ce cuprinde și alte ființe ce se înrădăcinează în ea, întrețesute prin raporturile și peripețiile ce se petrec într-un tărîm dat. Tărîm mărginit de orizonturi, brăzdat de drumuri, parcurs de peregrini ce se apropie sau se depărtează de locul cu pricina. În această lume toposul nostru va putea fi desigur identificat, reperat, specificat prin raportul său cu altele, în funcție de coordonatele pe care le oferă și le pune în joc observatorul, exploratorul, experimentatorul, lectorul. Acesta se află și el desigur undeva, de unde, fiind bine înfipt în țărînă, avînd o poziție stabilă, își desfășoară punctul de vedere, pune în joc sistemele sale de referință, de măsurare și evaluare, criteriile sale, pentru a realiza o cît mai precisă „locație", pentru identificarea și afirmarea cît mai exacte și bine evaluate ale locului unei existențe. Astfel încît s-ar putea spune: „Dați-mi un punct de înrădăcinare ferm și vă voi identifica locul oricărui din univers!"...[8]

Împreună cu cei din vechime am putea vorbi apoi și despre „locurile naturale". Ființele au apărut, s-au născut undeva și viețuiesc acolo pentru că le prieste. Pe pămîntul nostru orice vietate are un tărîm prielnic, mai la nord sau mai la sud, în peșteri sau pe vîrf de munte. Peștii trăiesc în apă și se zbat pe uscat. Păsările plutesc prin văzduh și pier sub apă. Dar nu numai în spațiu, ci și în timp animalele au cîte un loc prielnic, putînd uneori crește cît uriașii dinozauri sau descrește cît pipernicitele șopîrle. Doar omul nu-și găsește locul și aleargă peste tot, pe drumuri, încoace și încolo, coborînd sub un clopot de sticlă pe fundul mării și pornind dincolo de vămile văzduhului înspre alte planete.

Viețuitoarele pămîntului mai au apoi un loc al lor prin așezare, prin înrădăcinare: în cuib, în vizuină, în bîrlog, în

casa generării speciei pentru animale. În pămînt, mai la propriu, pentru plante.

Să privim de pildă un stejar. El crește lîngă templu, lîngă tei, în marginea pădurii, bine înfipt în pămînt, înrădăcinat în adîncuri hrănitoare. Printre ramurile sale întîlnim cuiburi, păsările zboară, gîzele se agită fără rost. Pe pămîntul din jurul tulpinii sale cresc tufe și flori. În jur, căprioara așteaptă speriată, lupul se apropie pîndind. În nopți fără lună hoții prada și-o împart, o ascund sub stejar. Venind din înalturi, în zile solemne, în foșnet de frunze chiar zeul vorbea...

Și atunci, care este, ce este locul pe care și în care se află și viețuiește stejarul? S-a spus că locul — toposul — este: „limita imobilă, nemijlocită a învelișului unui corp".[9] Că este ca un conținător, ca o amforă învăluită de univers. În același loc nu pot fi în același timp două lucruri. Pentru că spațiul ocupat de un lucru să fie ocupat de un altul, cel dintîi trebuie să se mute, să se deplaseze, să se „alterizeze", să dispară. Dar e greu de găsit pentru stejar o limită nemijlocită, imobilă și rigidă a corpului său. El se înfrățește cu lumea în care se înrădăcinează. Și apoi stejarul nu e un lucru mort[10]. Viața sa e un eveniment. Ghinda ce vine de departe, din generații nesfîrșite de stejari, încolțește în pămîntul bogat și vast ce-i preexistă, în care se afundă prin rădăcinile sale. O dată cu înălțarea sa emerge ceva pe lume, se naște un loc viu. Și desigur un nou timp. Timp la început firav, devenind apoi ceva mai sigur de sine, al duratei stejarului, timp ce se va încurba frumos spre o moarte senină sau va fi zdruncinat de o secure. Locul și timpul nu sînt impersonale; ele exprimă ceva, sînt ale cuiva. Ale evenimentului tulburător al încolțirii la un capăt. Ale unui substrat viu și activ mai apoi, ale stejarului ce-și afirmă existența în mijlocul lumii concrete în care ghinda nimerise, în țesătura de relații unde el intră. Lume în care se va consuma evenimentul, petrecerea vieții sale. Locul înglobează un „lucru — eveniment" înrădăcinat într-un context. Aici și acum lăstarul de stejar e activ și crește. Dar el e și pasiv, frămîntat de vînt, oferindu-se drept casă pentru cuiburi de păsări, drept scînduri pentru casă de om. El are o poziție dreaptă, se află în raport cu tot cîmpul, cu toată pădurea din jur. Și încă se mai poate spune despre el că e mic, sau că e mare, că din ghinda unică el dă naștere unei puzderii de ghinde. Și, în sfîrșit, că e stejar deplin, că e frumos, că e falnic. Cu calitatea sa de stejar deplin, el se află, desigur, și „la locul său". Și aceasta nu doar pentru că nu a

crescut pe case sau pe stîncile golașe ale unui vîrf de munte, ca mușchii și lichenii. Ci pentru că nu e pipernicit și sterp, pentru că, în unicitatea, în individualitatea falnică și înflorită, el împlinește pe deplin, făcînd-o vizibilă și reală, generalitatea speciei. Ce specie frumoasă de stejar se află aici, lîngă templu, lîngă tei!

Dar să pornim puțin la drum cu anticii. Capul cu gura ce soarbe hrană iese din pămînt și privește înainte; ramurile devin picioare, trunchiul se acoperă cu solzi, cu piele, cu păr. Planta, devenită animal, nu e mai puțin legată de un loc. Și animalele, în timpul existenței lor, ca tot ce-i viu, realizează la un moment dat și într-un loc dat sinteza între individual și general. Adică pregătirea și înfăptuirea reunirii într-unul, întru multiplicare, generarea, nașterea prin unirea cuplului, viața familiei. Oricît ar zbura prin văzduh, ar zvîcni prin ape, ele, animalele, se întorc mereu, din cînd în cînd — dar constant —, la pielea lărgită a cuibului lor comunitar, la toposul vizuinii, al bîrlogului, al casei lor. Aici, mama stă în jurul puilor ce se hîrjonesc; tatăl aduce hrană și păzește teritoriul din jurul domeniului propriu. Vai de peștele ce se apropie de casa, de zona în care veghează masculul „beta splendens", apărînd icrele depuse. El se luptă pe viață și pe moarte cu intrusul, pînă ce acesta piere sau este făcut sclav, pînă ce învinsul se așază cuminte, la fund, umil, la dispoziția învingătorului, la locul său de supus. Maimuțele, trăind prin copaci, au și ele un fel de casă, un loc unde puii se nasc, unde clanul își petrece vremea în comun. Și aici, printre „maimuțele-babuini", mai fiecare-și știe locul, își știe rangul: șeful e șef, copilul copil, femelele aparțin în primul rînd șefului. Cît e pămîntul de lung și de lat, cîte mări și pustiuri, munți și păduri întîlnim, peste tot viețuitoarele, dihăniile, toate au case, toate au un „acasă" al lor. Sate nenumărate, orașe uriașe, ba mai mult, megapolisuri continue ar putea vedea omul, dacă ar privi și la locuințele fraților săi întru viață, la animalele care n-au ajuns să privească, precum el, înspre cer.

O dată cu omul, problema locurilor se va repeta, dar se va și complica. Omul individual își împlinește existența sa muritoare prin intermediul corporalității animalice, încuiată în piele și păr. În locul corpului cuiva nu poate fi altcineva.

Substituirile de personaje sînt pură amăgire, joc de cuvinte și aparență socială. Dar dacă omul pierde o mînă, el își poate pune alta-n loc, își poate pune o proteză. Azi, cu ingineria medicală a vremurilor noastre, se pot proteza degete și picioare, ochi și urechi, rinichi și plămîni; ba chiar și inima, pentru un timp. Și nervii pot fi înlocuiți cu proteze, cu fire ce conduc electricitatea. Și, de vreme ce cunoaștem tot mai bine metabolismul corpului omenesc, de vreme ce se construiesc, pe scară industrială, tot mai complicate creiere electronice, să ne imaginăm cum un om dat începe să fie protezat de jos în sus, de la picioare spre cap. Și atunci ne putem întreba: pînă unde, pînă la ce nivel de protezare mai rămîne el însuși? Sau mai rămîne el om? Deși această problemă ne apare cu pregnanță doar în ultimul timp, ea e doar o consecință firească a unei alte protezări, mult mai vechi, inițiale chiar, fundamentală pentru existența omului ca om: și anume, prelungirea corpului său prin unelte. Uneltele au fost de la început — și nu doar pentru individ, ci pentru colectivitatea umană, pentru umanitate în genere — mîna omului, cu care el apucă, ridică sau lovește; și, la fel, picioarele omului cu care el merge, călătorește, peregrinează, saltă și zboară. Ele au fost și sînt ochii și urechile omului, creierul său chiar. Problema principală în discuția de față constă în aceea că un morman de unelte nu realizează „un loc" în sens uman, nu se leagă de la sine „la un loc". Ele „au loc", în problema locului, doar cînd sînt „la locul lor", în poziția și întrebuințarea ce le sînt proprii, la locurile de producție, pe cîmpuri, în ateliere sau uzine, lîngă case, în sate și orașe. Așadar, o primă chestiune în plan uman constă în mobilitatea și varietatea conturului corporal, ale limitei sale exterioare, care acum nu mai e imobilă și nici măcar vagă, ci se dimensionează mereu și variat, prin uneltele, prin instrumentele care fac circumstanțial în fapt — dar constant în fond — „corp comun" cu corporalitatea sa biologică. Bergson spunea undeva că omul modern are nevoie de un supliment de suflet față de masiva creștere, prin unelte, a corporalității umanului; un plus de suflet!?... un plus de spirit!?...

În al doilea rînd, la om se complexifică și se îmbogățește locul de înrădăcinare. Oricît de migrator era omul originar, nu se poate ca el să fi fost mai puțin legat de un loc al familiei decît animalele, decît păsările sau babuinii. Aceste așezări umane structurate și ordonate prin reguli și legi, prin statute și roluri, ce stabilesc pentru fiecare locul său, sînt formate, desigur, din locuințe. Locuința, ca piele protectoare, lăr-

gită pentru acest nucleu al speciei care e familia, este și pentru om un spațiu al înrădăcinării și al generării, o zonă intimă, a siguranței și protecției. Plecînd din locuință, omul din vechime mergea spre locurile muncii. Dar și spre cimitir, spre toposurile de invocare sacrală, spre locurile întîlnirii și deciziilor comunitare. Ceea ce pot descoperi arheologii din așezările umane de dinaintea scrisului sînt casele ordonate, urmele activității productive, cimitirele și spațiile marcate de forme simbolice, care trimit undeva, spre un alt tărîm, spre un tărîm de „dincolo".

Desigur, dacă privim înrădăcinarea omului din perspectiva specificului omenescului, aceasta nu va fi decît pînă la un punct cea în propriul corp biologic, cea în propria casă, în propriul sat sau oraș, în propria patrie. Omul individual se înrădăcinează în cele din urmă în subiectivitatea reflexivă a conștiinței sale, realizînd astfel un punct de sprijin ultim pentru întreaga sa prezență activă în lume. Dar acum nu e vorba de omul individual. Ci de acest om generic ce s-a desprins de animalitate prin munca sa, care înstăpînește natura prin corpul său lărgit și multiplicat în unelte. Om care stă acuma drept și nu în patru labe, cu privirea ațintită spre orizont sau ridicată spre cer. Pentru el, dincolo de orizontul natural al existenței, active și efective, nemijlocite, practice, dincolo de lumea accesibilă lui prin deplasare, apucare, ascultare, privire și acțiune imediată, mai este ceva. Și cine știe, poate chiar cineva?! Se pare că e posibil să fie acolo încă o lume, un domeniu populat de alte ființe, pînă la un punct asemănătoare lui, în care, poate, va merge și el după moarte.

Oricum, zările se dau acum, pentru o clipă, la o parte; pentru ca în fața ochilor înmărmuriți ai muritorilor să apară zeii. Zeii înfricoșători și luminoși în același timp, cu forța lor teribilă, cu chemarea lor irezistibilă, înșirați într-un colier ce-nvăluie orizontul. Șirag rotund de nestemate și de povești înălțătoare, care, după ce-și anunță triumfător eroii, se retrag în sfera tărîmului unei lumi îndepărtate, a unei lumi zeiești. Sferă ce va deveni odată și odată punctul arzător al Dumnezeului unic.

Zeii, ba chiar și zeul suprem, locuiau — dincolo de locuința lor ce poate fi indicată fizic, cum era cea din Olimp, din Ocean sau din Cer — într-un tărîm special, accesibil contemplării. Acesta a fost numit la un moment dat, printr-o alu-

necare semantică, tărîm „teoretic". Conform unei etimologii grecești tardive și fanteziste, „teorie se spune contemplării lucrurilor divine" (para to theia heron)[11]. De fapt, etimologic, cuvîntul teorie nu este legat de zei. Dar el exprimă sesizarea și aprehensiunea prin contemplare, prin viziune, a ceva. Desigur, a unui „obiect" la care avem acces într-un fel oarecare, chiar dacă acesta uneori plutește în înălțimi zeiești. Ceea ce se află în plan teoretic și este sesizabil „cumva" se află oricum „undeva", într-o zonă abordabilă, chiar dacă „dincolo" sau „altundeva" decît cea care ne e accesibilă în mod nemijlocit, lumea perceptibilă prin simțuri. Această lume sensibilă poate fi acum un suport, un mediu și un vehicol ce ne trimite spre acest tărîm. Atunci cînd pe un perete din fața noastră, la început gol, se atîrnă un tablou, dintr-o dată vedem o nouă lume, plină de spațiile, de peisajele sale, plină de ființe variate, de oameni, de întîmplări omenești, de eroi ideali. Cînd în seri de iarnă stăm la gura sobei ascultînd poveștile unui bătrîn, prin vibrația sunetelor vocii sale ne apar în fața ochilor minții eroi de basm sau de epopee, ni se prezintă spre receptare și contemplare haiduci din vechime, strămoși sau oameni pe care, în copilărie, i-am cunoscut și noi. Sau, luînd în mîini o carte și deschizînd-o, aruncîndu-ne ochii asupra semnelor negre ce pătează coala albă, reușim să descifrăm, să vedem cu ochii gîndului, să contemplăm și să înțelegem alți eroi și alte lumi decît cele ale vieții de zi cu zi, alte discursuri, alte cunoașteri. Am putea spune, cu un cuvînt care la început ar părea șocant, că toate aceste povești și întîmplări, toți acești eroi, toate aceste cunoașteri se desfășoară într-un tărîm „teoretic". Domeniul teoretic nu este cel în care locuiesc propriu-zis zeii — așa cum s-a crezut cîndva — ci cel al poveștilor mitico-sacrale care-i conțin și-i vehiculează, care asigură accesul spre ei. S-ar putea accepta — și tocmai acest lucru îl propunem aici — ca prin domeniul teoreticului să se înțeleagă tărîmul sau zona de locuire și ființare ale tuturor poveștilor — și istoriilor, discursurilor, relatărilor, aserțiunilor, afirmațiilor și „teoriilor" mai mult sau mai puțin posibile și adevărate. Iar în acest caz, eroii ce locuiesc în poveste, se vor instala și ei în acest tărîm mărginit de limitația ce nu limitează a orizontului logico-valoric, mediind drumul spre transcendență.

La începutul discuției despre loc, Stagiritul scria: „Într-adevăr, toți oamenii socotesc că lucrurile care există, există undeva (căci ceea ce nu există, nu există nicăieri; într-adevăr unde există traghelaful sau sfinxul?)".[11]

Unde există sfinxul? În poveste, în legenda despre el, în Oedipul lui Sofocle. Desigur, putem spune că sfinxul există și în alt mod, de exemplu prin întruchiparea sa în chipuri expresive. În acest din urmă caz, el apare ca avînd și corp și loc fizic. Corp pe care-l știm din descrieri și bassoreliefuri, din sculpturi și din desenele de pe vasele grecești, corp pe care-l putem vedea oricînd în locul de la poalele piramidelor. E adevărat că aceste corpuri și aceste locuri, prin care sfinxul există undeva în sens fizic, sînt de fapt pseudo-corpuri și pseudo-locuri pentru sfinx. Aristotel avea dreptate să pună sub semnul întrebării existența locului sfinxului, să se întrebe dacă acesta „există undeva" într-un tratat de Fizică. Locul său adevărat de ființare e de fapt în poveste, în tărîmul „teoreticului". Ceea ce nu înseamnă că acest loc nu există, ceea ce nu înseamnă că sfinxul nu are realitate în lumea umană. Doar el e o piatră de hotar, un reper istoric al „fenomenologiei spiritului". Sfinxul marchează sfîrșitul unei epoci culturale și începutul alteia. Hegel scria:

„Din această cauză, operele artei egiptene, cu simbolismul lor misterios, sînt enigme; sînt enigma obiectivă însăși. Drept simbol pentru această semnificație propie spiritului egiptean putem indica Sfinxul. El este oarecum simbol al însuși simbolicului. În Egipt se întîlnesc figuri de sfinx nenumărate, așezate pe rînduri, lucrate din piatra cea mai dură, șlefuite, acoperite cu hieroglife. Sfinxul de lîngă Cairo are o mărime atît de colosală, încît singure ghiarele lui de leu ating înălțimea unui bărbat. Ele sînt corpuri de animale culcate, din care se luptă să iasă, ca parte superioară, corpul omenesc, unde și unde un cap de berbec, cel mai adesea însă un cap femeiesc. Din tăria și forța întunecată a animalicului vrea să se degajeze spiritul uman, fără să ajungă la reprezentarea deplină a propriei lui libertăți și a formei lui în mișcare, fiindcă el trebuie să mai rămînă amestecat și contopit în comunitate cu ceea ce este al său altceva. Acest impuls impetuos spre spiritualitate conștientă de sine, care nu se sesizează pe sine în singura ei realitate adecvată, ci se intuiește numai în ceea ce-i este înrudit, devenind conștientă în ceea ce-i este chiar străin, este simbolicul în general, simbolic care, împins pe această culme, devine enigmă.

Acesta este sensul faptului că în mitul grec, pe care iarăși îl putem interpreta simbolic, sfinxul apare ca monstru care propune enigme. Sfinxul a pus cunoscuta întrebare enigmatică: cine e acela care umblă dimineața pe patru picioare, la amiază pe două și seara pe trei? Oedip găsi cuvîntul simplu care dezlega problema, spunînd că acela este omul, și doborî Sfinxul de pe stîncă. Descifrarea simbolului rezidă în semnificația existentă în sine și pentru sine, în spirit; după cum se adresează omului și vestita inscripție elenă: „Cunoaște-te pe tine însuți!" Lumina conștiinței este claritatea care lasă să se răsfrîngă limpede conținutul ei concret prin forma adecvată, aparținătoare conținutului și care, în existența ei, nu se revelează decît pe sine însăși"[12].

În formula sa inițială mitico-sacrală și apoi în versiunea comentată de poveștile marilor religii, tărîmul teoreticului, prin care-și fac apariție zeii și dumnezeii, e foarte înalt și foarte depărtat. Dar nu chiar inaccesibil pentru muritori. Și aceasta, lăsînd la o parte faptul că zeii înșiși — ba chiar Dumnezeu — coboară des pe pămînt, apropiindu-se sau înfrățindu-se cu oameni.[13] El nu are însă numai acest rang înalt și verticalizat. Basmele sînt mult mai apropiate de oameni, subordonate umanului. Și la fel epopeile, istorisirile, discursurile, romanele, teoriile științifice, toate întrețesute cu viața de zi cu zi a muritorului.

Dar deocamdată sîntem doar la început de drum. Povestea povestirii și a ființelor intermediare abia a început, o dată cu apariția locului în care ele ființează și „locuiesc", a tărîmul poveștilor, „tărîmul teoretic", cu orizonturile sale logico-valorice, țintind transcendența. Iar acum, știind cam pe unde se află, să ne ațintim ochii asupra acestor povești și a ființelor ce le populează. Și vom vedea astfel cum ele ne apar nu numai prin afirmația lor sintetică, ce organizează un nou cosmos, ci și ca instituind un timp propriu. Un timp al povestirii, un timp al poveștilor, un timp al ființelor intermediare, ce ne va conduce apoi, ca un fir, spre sufletul lor, spre caracterul lor.

SINTEZA POVESTIRII ŞI TIMPURILE EI

Locuind într-o poveste, într-un tărîm de ficţiune dar care are realitate umană, eroii, fiinţele intermediare, se desfăşoară printr-un timp propriu, diferit de cel trăit nemijlocit, de către subiecţii umani angajaţi în existenţa lor practică. Acest timp secund, al realităţii fictive, al imaginarului structurat, al teoreticului, se împlineşte însă, desigur, doar prin infiltrarea sa în actualitatea trăirilor umane conştiente, efective.

În interiorul timpului propriu şi distinct al ficţiunii teoretice, povestirea îşi constituie apoi şi ea un timp al său, ce constă din ordinea succesiunii cu sens a unor episoade în cadrul coerenţei cu sens a unei teme purtătoare de semnificaţii. Această ordine a succesiunilor pune în mişcare un conţinut ce realizează, în cadrul temei date, o tensiune conflictuală ce conduce la un deznodămînt.

În sfîrşit, în interiorul timpului pe care-l constituie cursul conflictual al temei, eroii ce condiţionează evenimentele şi participă la ele, pot fi şi ei suportul unui timp propriu. Acestei trei timpuri — al ficţiunii teoretice, al derulării povestirii şi al vieţii eroului — se întreţes intercondiţionîndu-se reciproc, constituind o oglindă multiplicatoare pentru temporalitatea nemijlocită sau exterioară a existenţei umane practice, pe care o re-dimensionează.

Coerenţa de sens a povestirii realizează întotdeauna o sinteză bazată pe ordonarea în succesiune a unor unităţi identificabile analitic. Dintre acestea, în prim plan apar eroii care, la rîndul lor, se relevă prin sinteza propriilor determinaţii şi peripeţii, ca avînd un nume şi un caracter. Apoi pot fi identificate situaţii, trăiri, argumente, soluţii, teme, teze. Aceste elemente aceste unităţi constitutive ale poveştii sînt tipizabile şi au o relativă independenţă care le permite deseori permutarea.

Sinteza poveştirilor, a eroilor, a fiinţelor intermediare şi, într-un sens mai generic, sinteza elementelor tărîmului teoretic reprezintă însă, de fapt, un reflex şi o consecinţă a sintezei fundamentale pe care o aduce pe lume logosul.

În locuri anume, pe vremuri, în toposuri consacrate, dar şi astăzi mereu şi mereu, în locuri de întîlnire comunitară, în anumite împrejurări, se deapănă poveşti.

Povestea e un bun uman comunitar. Nimeni nu poate fi proprietarul ei exclusiv. O astfel de posesiune ar desfiinţa-o. Căci prin definiţie ea se distribuie tuturor celor care o ascultă sau o citesc, tuturor celor ce vor să se împărtăşească din ea, fără ca prin aceasta ea să se fragmenteze, aşa cum se împart pămîntul sau banii. Dar poveştile sînt variate. Pentru început să invocăm miturile şi copiii lor, basmele fantastice, cele care în zilele noastre sînt dedicate pruncilor.

Poveştile mitice vorbesc despre începuturi, despre geneze, despre strămoşi, despre generaţii succesive de fiinţe prinse în evenimente dramatice. Ele conţin o cosmogeneză şi o antropogeneză. Fără de această poveste, fără de actualizarea povestirii mitico-sacrale prin ritual, nu mai e de înţeles nimic „din ceea ce este", din actualitatea fizică şi umană, din lumea prezentă acum şi aici. Această lume nu mai are pur şi simplu sens, nu mai e inteligibilă, e lipsită de fundamente, de adevăr, de realitate. Mitul aduce oamenilor o explicaţie cauzală, la fel ca mai tîrziu teoriile ştiinţifice. Ce şi cine sîntem? De unde ne tragem? Cum am ajuns ceea ce sîntem? Ce trebuie să facem ca existenţa noastră umană şi lumea ei corelativă, învăluitoare, să continue, să se desfăşoare aşa cum trebuie? Toate aceste probleme sînt comentate în şi prin povestea mitică, plină de eroii săi activi, de întîmplări şi peripeţii măreţe.

Dar mitul nu e ceva ce se povesteşte pur şi simplu, oricum, de către oricine, oricînd, ca să treacă timpul, ca o distracţie, ca o ficţiune. El are un rost activ şi fundamental, fiind inima vie a practicilor ritualice, în cadrul cărora, o dată ce e invocat, devine posibilă legătura cu tărîmul sacralului. Adică cu locul acela fundamental, unde zace timpul originar şi matriceal. Pentru lumea axată de transcendenţa sacralităţii mitice, actualitatea apare ca simplă repetiţie, ca reluare a celor petrecute „in illo tempore", atunci cînd totul s-a generat. Iar iteraţia ritualică a acestui timp de poveste, în toposuri consacrate, permite să se reia legătura cu acest început, să se cîştige forţă pentru persistenţa vieţii umane şi a lumii, să se realizeze o regenerare a acestora pentru reînceperea unui nou ciclu.

Povestea mitică este adevărată cel puțin în două sensuri. În primul rînd deoarece comunitatea crede în ea și, în mod direct, nu e pusă în discuție. În al doilea rînd ea e adevărată pentru că reflectă și sintetizează realități petrecute, încifrate în limbajul simbolic al mitului. Realități fizico-istorice, cuprinse în anumite concepții cosmogonico-filozofice.

În poveste întîlnim ființe, întîmplări, precum și o lume ce se generează și apoi învăluie eroii și întîmplările. Eroii sînt ființe complicate, de obicei sinteze ale unor procese, evenimente și entități, într-o formulă simbolică. Deși mai toate ființele din mit sînt marcate atît de caracteristici ale „biosului" cît și ale „logosului", oamenii propriu-ziși apar în istoria și ierarhia acestora doar la un moment dat, ca ființe firave. Cu mult înainte de om apar cerul și pămîntul, soarele, luna, apele, lumina, uriașii. Mare parte din ființele acestea, fie că e vorba despre taur sau soare, broască țestoasă sau lună, au valoare de „entități-simbol". Iar ca ființe-simbol, în ele se concentrează o putere, din ele iradiază o forță importantă pentru comunitatea oamenilor. În cadrul depănării poveștii, prin evocarea vie a mitului, simbolul invocat și actualizat cheamă, animă oamenii la participare.

Omul, deși venit tîrziu, deși firav și plăpînd printre atîtea ființe-entități, printre atîtea simboluri, printre atîția zei, omul acesta este totuși indispensabil. Fără el, fără tărîmul lui terestru, povestea mitică nu are capăt, zeii n-au ce face, cosmosul nu are cum și de ce să se ordoneze, tărîmurile cum să se așeze, viețuitoarele cum să-și găsească identitatea și rostul. Dar ordinea astfel apărută prin om e un pic confuză. Animalele și plantele de aici, din tărîmul omului, se înfrățesc cu el. Uneori strămoș al omului e o furnică sau o plantă. Alteori ființele din povești — un animal sau o floare, un stejar sau un scarabeu — stau sub protecția zeului, sînt locul prezenței, al manifestării sale posibile pe pămînt, printre muritori; adică sînt un topos al teofaniei. Și apoi animalele, un taur de exemplu, mai pot fi uneori însuși zeul, metamorfozat temporar, pentru cîte o ispravă. Sau animalele și plantele sînt foști muritori, preschimbați definitiv de către zeu. Căci de ce doar omul să-și aibă strămoși printre animale și plante? De ce să nu aibă și acestea drept strămoși ființe umane sau zeiești? Desigur, în această lume, în acest cosmos al povestirilor mitice, toate ființele de toate felurile și rangurile, chiar ca entități-simbolice, sînt într-un fel însuflețite, au în ele un reflex uman. Sînt însuflețite și rîurile, fie ele masculine sau feminine, avînd și copii mult iubiți. Poienile, la fel ca pădurea, văzduhul și munții au parte și ele de suflet, au un spirit al lor, un „spirit al locului". Și de aceea, acest om ulterior, ființă tardivă și minoră, este aici nu numai indispensabil, ci și matriceal, dătător de formă, un prim cristal ce declanșează în mediul său cristalizări infinite, iradiind cu specificitatea ființei sale asupra celorlalte zone ale realității lumii.

Vine apoi un moment în care rangul omului începe să crească. Zeitățile se înfrățesc cu oamenii. Eroii, semizeii — care sînt în primul rînd oameni — împlinesc mari isprăvi, mari munci, rezolvă mari probleme. Mitul trece prin legendă, se articulează cu istoria, cu istoria politică, coboară spre epopee. Spre epopeea în care e vorba în primul rînd despre oameni și doar în al doilea rînd — și numai din cînd în cînd — despre zei, ca în Iliada.

Dar înainte de epopee, de epopeea marcată de istoria umană pe care o exprimă, merită să ne aplecăm puțin și asupra poveștii-poveste, asupra basmului fantastic; și chiar asupra povestirilor ce etalează credințele și superstițiile populare. Căci povestea-basm, înainte de a fi o istorioară de adormit copiii, reprezintă reflexul umanizat al măreților povestiri mitice. Cu alte cuvinte ea e o poveste pe măsura acestor copii ai mitului care sînt oamenii.

În basm, omul are un rang cu totul deosebit față de cel pe care-l are în mit. Aici totul se învîrtește în jurul său, în jurul peripețiilor și victoriilor sale. Desigur, o serie din basmele fantastice, care ne sînt familiare, sînt mai recente decît vremea miturilor, reflectînd o lume ce gravitează mai puțin în jurul simbolului sacral. Dar chiar dacă am coborî înapoi — acolo unde e posibil — mai aproape de mit, povestea în ipostaza sa de basm e mai senină. Ea poate fi istorisită fără de mister și fără de ritual. Ea se mișcă într-o lume mult mai familiară omului, într-o lume antropocentrică.

În basm ca în orice poveste sînt prezenți eroi și întîmplări. Ca să se întîmple ceva, totul trebuie să înceapă într-un fel: „A fost odată . . .". Acest „a fost odată . . ." ne introduce de la început în altă lume, în alt spațiu, în tărîmul de ficțiune al poveștii. Și, în același timp — și mai ales — o dată cu această formulă sîntem introduși într-un alt timp.[14] La fel cum prin depănarea ritualică a poveștii mitice se iese din timpul actual și se reface contactul cu timpul originar, la fel și atunci cînd ascultăm un basm, ieșim din timpul actualității, al contactului activ cu ceea ce e prezent acum și aici.

Ieşim din acest timp aparent nemijlocit şi intrăm în timpul povestirii. Iar aceasta, desfăşurîndu-se prin peripeţiile ei, instituie la rîndul ei un timp propriu, care ne fură, care ne distanţează de timpul consubstanţial practicilor nemijlocite, de timpul muncii în primul rînd.

O dată povestea începută, o dată ce „a fost odată", încep şi întîmplările. Din încremenirea prealabilă se iscă o problemă, o situaţie deosebită, care face necesar ca eroul să plece din locul său, să călătorească. Monotonia din palat sau din colibă se rupe. Cu pregătiri sau fără, de la un moment dat, eroul o ia din loc, avînd o ţintă oarecare, avînd o misiune. Apoi, el trece prin încercări, se luptă şi învinge; sau, pentru moment, e învins, e făcut sclav. El trăieşte şi vede lucruri minunate, încalcă interdicţii, suferă, moare tăiat în bucăţi şi reînvie stropit cu apă vie, se metamorfozează, sau îşi schimbă sexul. Şi, în final, totul se încheie cu bine, cu dreptate, cu fericire şi viaţă lungă, lungă, aproape de veşnicie . . . „Şi au trăit mulţi ani fericiţi şi, dacă nu au murit, mai trăiesc şi astăzi . . ."

Basmele fantastice sintetizează şi ele o realitate. O realitate umană, socială, o realitate a problemelor şi încurcăturilor familiale, a incestului chiar, a războaielor, a calităţilor sufleteşti, a curajului, a suferinţei, a minciunii, a nevoii de dreptate şi fericire. Ele nu mai sînt centrate de credinţa care susţine mitul, ca generator şi susţinător al lumii, al universului. În schimb, prin multitudinea, prin varietatea întrebărilor, ce le suscită, povestirile acestea pot fi privite ca un comentariu al problemelor umane, uneori mitico-umane, cel mai des al celor sociale şi etice. Omul pare nemulţumit de lumea dată în care vieţuieşte zi de zi. Şi atunci fantezia lui creatoare instituie o breşă recreînd o lume de poveste, o lume în care totul e antropomorfizat iar sfîrşitul e de obicei bun. Această lume ideală a basmului e de la început o protectie a speranţei umane, o anticipare a eternului său vis utopie de fericire. Iar fiinţele intermediare îl ajută de pe acum în acest demers ce va rămîne o constantă a existenţei omeneşti.

Să privim acum basmul dintr-o perspectivă analitică. El se referă la nişte eroi, la întîmplările unor fiinţe ce vieţuiesc într-o anumită lume. Eroii ce-şi deapănă viaţa în tărîmul de ficţiune al poveştii nu sînt desigur personaje fără de număr. Ei pot fi împărţiţi în cîteva mari clase: răufăcătorul, fata de împărat, tînărul cel bun şi frumos, falsul erou, ajutoarele, donatorii, trimiţătorii. Mergînd mai în detaliu, se pot face liste cu privire la statutul şi denumirea fiinţelor din poveste: împăratul şi împărăteasa, bătrînul şi bătrîna săracă, fiii şi fiicele

lor, Făt-Frumos şi Ileana Cosînzeana, Spînul şi ţiganul. Mai sînt apoi fiinţe simili-umane prin care se personifică însuşiri, trebuinţe, „determinaţii-definiţie": uriaşi, zîne, căpcăuni şi zmei, pitici şi draci, Lungilă, Păsărilă, Flămînzilă, Setilă şi alţii. Sînt prezenţi şi animale, animale ce vorbesc şi-l ajută pe omul-erou care, fără ajutoare, de obicei nu se descurcă. Întîlnim astfel calul, cerbul, păsări măiestre, albine, furnici. Dar sînt şi animale rele, fantastice chiar, balauri, dragoni. În sfîrşit, capătă chip uman soarele şi luna, zorile şi amurgul, precum şi zilele săptămânii: sfînta luni, sfînta vineri . . .

Personajele, eroii sînt antrenaţi în peripeţiile poveştii. Dar acum se întîmplă mai ales evenimente exterioare. Pe dinăuntru, toate fiinţele noastre se schimbă foarte puţin, rămîn într-un fel de pietrificare, într-o identitate cu sine care aproape permite să le definim prin cîteva caracteristici adăugate numelui. Zmeul seamănă cu un om urît, are puteri mari şi nu-i foarte deştept, fură de obicei fete de împărat şi pînă la sfîrşit e învins de Făt-Frumos; el e protejat de-o mamă grijulie care, mai totdeauna, vrea să-l răzbune. Personajele au o identitate prin nume şi definiţie, fără a fi personalităţi cu destin şi caracter individual, aşa cum vor fi ulterior eroii de epopee şi roman. Într-un fel, aceşti eroi sînt fiinţe „tipice"; dar într-un sens simplu şi schematic al tipicului. Ele mai mult evocă vag decît prezintă pregnant. Evocă o lume în care imaginaţia adultului sau copilului poate intra în joc. Cîte nu se implică, cîte nu se ivesc oare în fantezia unui copil, cînd în basm apare o zînă?!

Eroii trăiesc peripeţii. Aceste peripeţii pot fi şi ele adunate şi ordonate în cîteva grupe mari, cu un oarecare număr de subtipuri: de exemplu, naşterea şi creşterea miraculoasă, furtul sau provocarea lansată de zmeu, călătoria dificilă, încercările, încălcarea interdicţiilor, lupta cu balaurul, ajutorul dat de animale . . . Situaţiile-tip au fost identificate şi în povestea fantastică şi în povestea mitică. Analiza a relevat, pentru un grupaj unitar de poveşti fantastice sau mitice, unităţi minime ale „discursului", constînd din situaţii, evenimente şi raporturi ale protagoniştilor ce se repetă cvasi-identic. S-a vorbit şi se vorbeşte încă de „miteme", ca de elementele unui cod care, prin combinaţie şi o anumită ordonare, ne dau povestea. Revenind puţin la problemele ridicate în capitolul precedent s-ar putea spune că aceste situaţii-tip pot fi considerate şi ele ca nişte locuri. Locuri ce se pot înlănţui — ca mărgelele pe aţă — asigurînd şi rangul de rost al povestirii. Aceste „toposuri", aceste „locuri comune" au fost studiate de Aristotel în legă-

tură cu discursul adevărat și convingător. In culegerea textelor sale numită *Organon* — tradusă tardiv prin „logică" — ele sînt comentate în cartea a patra, cea a „Topicei", înainte de ultima, cea a „Respingerii sofismelor". Dar despre „toposuri" Aristotel vorbește și în *Retorică*, această carte care într-un fel continuă *Organon*-ul. Problema „locurilor comune" a făcut parte în mod constant din teoria retoricii — deci a discursului ce susține un adevăr plauzibil cu intenția de a-i convinge pe alții. Ea a ocupat un loc central în cultura greco-romană. Iar ulterior, această „Topică" a stat la baza „Literaturii Evului Mediu Latin" — cum s-a susținut cu temei —, la baza universului literar din care s-a născut literatura Europei, cu toate romanele sale.[15]

Înlănțuirea cu logică și sens într-o anumită ordine a „mitemelor" sau a „locurilor comune" organizează „tema" și coerența povestirii, susținută de un timp specific. Cineva susținea că, „timpul este o ordine a succesiunilor".[16] Desigur, aceasta e prea puțin spus. Dar ceva e totuși surprins în această formulare. „Mitemele" sau unitățile de basm, ordonate printr-o succesiune inteligibilă și cu sens, introduc un timp, se organizează într-un timp al povestirii. Timpul decurge și se etalează acum, dintr-o și printr-o desfășurare dramatică. După cum învățăm cu toții în clasele primare, povestea are un început, eroi, o intrigă, o desfășurare, un punct culminant și un final. Această tensiune, ce duce prin încordarea conflictului la criză și la deznodămînt, nu e doar inima artei — cum sugera Hegel atunci cînd vorbea de tragedie — ci baza oricărei povești independente ce-și fundează prin sine timpul propriu, în contextul și în interiorul timpului ficțiunii, al imaginarului, al teoreticului. Toată structura interioară cronogenetică a povestirii sau a discursului se organizează pe acea anumită ordine a succesiunii „mitemelor" sau „locurilor comune" ce dau coerență și sens atît basmului cît și discursului retoric. Această problemă a fost abordată de Aristotel în *Retorica* sub denumirea de taxis. Taxis care a fost redescoperit în secolul nostru, mai cu insistență privitor la artă, la literatură, începînd cu „formaliștii ruși" și terminînd cu „structuralismul francez". Ordinea expunerii, „taxisul" ce organizează afirmarea elementelor discursului, organizează atît sensul său global cît și temperalitatea sa.

Povestea multiplică timpul uman. Avem pe de o parte timpul măsurat de ceasornice, în care o ascultăm, o citim, o percepem, o înțelegem. Apoi, timpul tărîmului teoretic în care povestea viețuiește și în care-și desfășoară propria temporalitate, structurată prin „toposuri" și „taxis". Și, în sfîrșit timpul propriu al eroilor ce o populează, al înșeși ființelor intermediare. Și care se va impune progresiv, o dată cu romanul. Această multiplicare a timpurilor e valabilă pentru orice formă a povestirii. Un psiholog francez susținea că actualul trăit de un om concret se dimensionează doar prin trăirea-eveniment a subiectului care se poate transforma în relatare. Desigur că această povestire a trecutului personal va fi afirmată tot într-un prezent. Cineva depune o mărturie despre evenimente petrecute în trecut, în actualitatea unor dezbateri judiciare. Timpul uman e în permanență multiplu, desfășurat pe variate planuri. La acesta contribuie în egală măsură procesul de anamneză, de coborîre realizată în prezent pe axul memoriei; cît și proiectarea imaginară în viitor. Ceea ce dă însă coerență și fundament acestor interpretări e afirmația prezent-sintetică a logosului.

Povestea se relevă deci ca desfășurîndu-se într-un tărîm propriu, ca dezvăluind un timp propriu, că organizîndu-se prin peripețiile unor ființe, prin evenimente ordonate într-un anumit fel, astfel încît totul apare coerent, inteligibil, adunat în jurul unei teme și al unui sens. Această coerență și inteligibilitate, această temă și acest sens sînt de fapt primele care ne apar, pe care le sesizăm atunci cînd receptăm sau citim povestea. Și apoi, sinteza tematică și de semnificație a poveștii poate fi rezumată sau dezvoltată în cadrul unor variante. Din punct de vedere stilistic se pot multiplica descrierile și caracteristicile eroilor și situațiilor, se pot introduce personaje și episoade secundare, complementare, pot apărea dialoguri, descrieri, comentarii, aprecieri circumstanțiale sau generale astfel încît ansamblul se divide la infinit, estompîndu-se. Sinteza tematică a poveștii se poate dilua, poate rămîne doar o chemare, o țintă.

În perspectiva condensării și rezumării unei povești vor exista de asemenea limite; limite care nu sînt ferme, dar care trebuie totuși admise. Limite dincolo de care povestea nu mai e poveste. Sau e evocarea unei povești cunoscute: evocare prin titlu, prin „pars pro toto", prin formularea seacă a temei. Variantele unei povești păstrează ceea ce e esențial în ea, ceea ce e fundamental și specific, fără de care ea nu mai e povestea respectivă. Aici reapare, la fel ca pentru eroi și pentru situații, problema tipurilor și a claselor tipologice. O poveste foarte rezumată va constitui o poveste tip. Iar la un anumit moment, într-un anumit context cultural, numărul tipurilor de poveste poate fi considerat ca finit.

Coborînd pînă la un nivel minimal, din poveste rămîne un subiect-temă, eventual avînd o semnificație. Un subiect-temă de poveste poate fi considerat ca mereu inclus în alte povești mai largi. Semnificația temei poate fi apoi condensată, cum se întîmplă în parabolă, în pildă, în alegorie. De la acest nivel, minimal, povestea poate fi apoi din nou dezvoltată. Oricum, alături de universul propriu-zis al poveștilor efectiv existente într-un context cultural dat, consubstanțial acestuia, există și un „univers al temelor".

Iar tema unei povești poate fi narată în diverse variante prozodice. După cum ea poate fi transpusă și în poem sau dramă, în arte figurative, în pictură. În cadrul acestor diverse „reprezentări" ale unei povești, „taxisul" și „tropii" vor asigura ceea ce se numește „literaturitatea" sau calitatea artistică a unui text de poveste.

Să ne gîndim acum, puțin, la omul vîrstei poveștilor; a poveștilor pe care azi le numim basme. Acesta este mai totdeauna un om marginal. Adică un om ce stă în marginea altor realități umane mai grave, mai impunătoare, mai structurate. Copilul, cu zînele și cu piticii săi, stă în marginea realității formidabile a adultului. Omul străvechi, povestind acasă, seara, printre ai săi, stă în marginea ritualurilor cutremurătoare, în cadrul cărora, miturile sacre fac să fie prezent alături de strămoșul originar, zeul. Sau, povestind la clacă, într-un sat românesc de la începutul veacului, omul stătea în marginea realității aproape de neînțeles a orașelor, cu uzinele și mașinile sale care scot fum, aleargă, ba chiar încep să și zboare. Pentru omul acestui sat istoria este prezentă mai ales prin strămoși, prin legende. Bătrînii și tinerii povestesc despre cei de demult, despre eroii locali, despre oamenii de seamă, despre haiduci; ei amintesc și cîntă despre Pintea și Jianu, despre Gruia lui Novac, despre Iancu, Tudor sau Horea. Iarna, printre nămeții de zăpadă ce se așază în valuri — precum, pe vremuri, valul lui Traian — deci printre „troiene" de zăpadă, pe vremea cînd poetul gîndește:

„Ne-or troieni cu drag
Aduceri-aminte..."

copiii, flăcăii, bărbații merg din casă în casă, cîntînd

„Și veni mai an
Bădița Traian..."

Seara, la gura sobei, se povestește despre Alexandru Macedon:

„Cică, după ce a străbătut Alexandru cel Mare pînă la raiu, a aflat un rege anume Ioan șezînd pe tronul său și ținînd picioarele sale în apă clocotită de izvor. Întrebat fiind de ce face el aceasta, zise regele Ioan că apa astfel întrebuințată are darul întineririi. Alexandru cel Mare se rugă atunci să-i dea și lui puțin din această apă și ceea ce o primi o păstră foarte bine. Cu toate acestea, însă, cele două servitoare ale sale i-o furară, și de atunci, fiind ele vecinic tinere și cunoscînd viitorul fiecărui om, la nașterea sa îi ursesc soarta."[17]

Soarta omului stă sub semnul unor ființe supraumane ce se mișcă în regnul ființelor intermediare. Dar aceste ființe animate ale credințelor și superstițiilor populare au parte de mai puțină „povară" decît cele din basm. Ele produc puține variante, sînt mai puțin declinabile, întrețesîndu-se însă mai viu cu viața de zi cu zi a omului. Ursitoarele care țes urzeala ursitei vin la patul copilului nou-născut, îi definesc destinul și caracterul. Uneori, treaba o fac unul sau doi îngeri, călăuziți de steaua sub care pruncul s-a născut. Și apoi, îngerul se așază în dreapta omului povățuindu-l înspre bine; căci în stînga sa se așază diavolul. Numai că acest înger păzitor — care din cînd în cînd își mai părăsește protejatul pentru a urca în cer, pentru instrucțiuni sau rugăciuni — are și el firea sau puterea sa. El poate fi tare sau poate fi slab. Caz în care și omul nostru, fiind „slab de înger", nu se mai descurcă bine în viață, nu are curaj, păcătuiește.

Descurcarea în viață a omului mai ține de multe altele; ea ține astfel de noroc. Fiecare om are Norocul său, ce trăiește într-o țară a Noroacelor. Degeaba se chinuie și se străduiește cîte unul, dacă Norocul lui trîndăvește. Și atunci bietul muritor pornește la drum, află unde-i țara asta, tărîmul acesta, și-și scutură bine Norocul, ca să-l mai trezească un pic. Dar Norocul nu ajunge totdeauna; mai trebuie să ai și „Parte", Cîte un pescar sărac primește de la Norocul său o pungă de galbeni; și omul nostru îi pune pe rînd în mămăligă, încercînd să prindă cu fiecare cîte un pește mare. Numai că îi pierde pe toți. Vine atunci de-l ajută Partea sa; pescarul prinde peștele în burta căruia erau toți galbenii. Dar pe lîngă Noroc și Parte mai trebuie și Minte. Cînd treburile nu mai merg bine, Norocul se duce la Minte și se roagă: „Vino tot tu, unde-ai fost, căci tu ești mai mare".

Desigur, pe drumul său de viață, omul mai are parte și de diavol; și nu numai de cel personal, ci de cel întîlnit din cînd în cînd pe margini de răzoare, prin iazuri. Fiind de obicei cam

prost, diavolul acesta minor e deseori păcălit de cîte unul ca Dănilă Prepeleac. Diavolii se așază însă în ierarhii, au atribuții și determinații multiple, de la cea de „ne-fîrtate" pînă la cea de „împielițat". Împielițat ce face din omul pe care-l prinde în mrejele sale fie o ființă cu limite și fără de orizont, fie o ființă fără de limite, îmbrăcînd mereu diverse piei, diverse chipuri, fără a se putea opri la o formă cumsecade, într-o bună rînduială. Adică, atunci cînd îi reușește treaba, cînd intră în om și îi strică socotelile, dracul îl împiedică să se definească printr-o „limitație ce nu limitează". Astfel, însă, diavolul e legat de muncă. Și nu numai într-un sens rău, ca atuncea cînd îl muncește, cînd îl chinuie pe bietul om; ci și în sensul mai bun, de trebăluială, ba chiar de treabă dusă la capăt. Iar în bătrîni, la origini, diavolul acesta muncitor conlucra chiar cu bunul Dumnezeu la facerea lumii.

Și așa, mai cu una, mai cu alta îi trece omului și viața. Sună sorocul și vine moartea cu coasa ei. Moartea pe care o încuie pentru un timp, în coșciug, Ivan Turbincă. Moartea de care nu poate scăpa nici cel ajuns în țara „tinereții fără bătrînețe și a vieții fără de moarte". Prin aparentă greșeală, la prima vedere. De fapt, prin vocația sa de a rămîne fidel individualului său înrădăcinat într-un sol natal.

În satul nostru se știe, de mii de ani, că, o dată cu moartea, oamenii aceștia individuali nu pier definitiv. Sufletele lor se duc undeva, într-un tărîm al lor. Unii oameni, oamenii strigoi, se pot întoarce printre cei vii și-i pot necăji. Cine se face strigoi? Strigoii se fac din copiii cu semne la naștere, din cei născuți din rude sau prin tufe, din cei morți nebotezați, prin naștere din alt strigoi, prin ursită. Unii strigoi sau strigoaice pot fi cunoscuți de pe cînd sînt în viață, după semnele trupești mai ales. Iar dacă știi aceasta, e nevoie de mare precauție la înmormîntare, de o preparație specială. Căci altfel, strigoiul iese noaptea din mormînt, vine de-și vizitează nevasta sau iubita, sperie rudele, deoache oamenii și vitele. Așa că pentru a scăpa de astfel de necazuri, mortului cu pricina i se înfige un țăruș în inimă. Dar și pe cînd trăiesc, oamenii strigoi, se poartă într-un fel aparte. Noaptea ei își părăsesc trupul, se duc și se înhăitează cu alte suflete de strigoi, țin adunări pe muntele Găina. Ba chiar, ziua, ei se pot da de trei ori peste cap, prefăcîndu-se în cîine sau lup și atacînd oamenii, mai ales propriile neveste. Strigoii pot umbla mai multă vreme preschimbați în iezi, pisici, cîini, purcei, șobolani, lupi...

Dar lucrurile se mai pot petrece și altfel. În loc ca omul să se aplece spre animalitate, animalul se poate înălța spre om.

Prieten al păstorului poate fi mioara, vorbindu-i despre complotul ce se pune la cale. După cum, tot confident sau prieten îi poate fi calul. Ba și șarpele, atunci cînd se așază sub casă, cînd devine „Șarpele casei", pe care uneori, vara, în liniște, îl auzi ca un ticăit. „Dacă șarpele fuge din casa cuiva, atunci acea casă are să rămînă pustie sau are să moară mulți din casă". Șarpele poate fi și dușman, atunci cînd omul îl zgîndărește în groaza sa, atunci cînd rîvnește la comoara pe care o privește. După cum dușmani îi pot fi „sorbul apelor", „muma pădurii" ba chiar și zilele săptămînii, joimarița și marțolea, ce pedepsesc fetele ce nu le dau ascultare. În schimb, el poate fi sprijinit de sfînta Vineri, de sfînta Duminică...

Totul, în jurul omului, are viață. Ca oriunde în vremuri de demult, totul e însuflețit și personificat. Amurgul îl dă pe Murgilă, zorile pe Zorilă. Vîntul și soarele, norii și ploile, fulgerul și apele, pămîntul cu florile, ba chiar și subpămîntul cu tărîmurile sale, totul are un loc și un rost în această lume ce învăluie omul. Și iată așa, omul nostru așezat în sat, e înconjurat de straturi nenumărate de ființe — ființe intermediare desigur — care dau tuturor și tuturora o așezare bine știută, o înțelegere ordonată, o explicație fermă. Ca și pe vremea groazei, parcă în jurul omului se învîrtesc sfere concentrice în care locuiesc — sintetizîndu-le și stînd de strajă — ființe de diverse ranguri, ierarhii succesive de arhonți. Sau, la fel ca pe vremea aflorescenței marilor religii, ca în mijlocul unei lumi centrate de o biserică creștină sau de un templu budist, nenumărate ființe de dincolo de om — dar pentru om — roiesc în jurul lui, creează o țesătură, o urzeală, un domeniu organizat, o ordine, un cosmos. Cosmos ce se împotrivește stihiei, neprevăzutului, amorfului, haosului. Cosmos ce crește și se afirmă împotriva negației diavolului, a principiului răului. Cosmos ce se luminează împotriva întunericului, a nimicului, a golului, a răului, prin treptele bine rînduite ce urcă spre înălțimile transcendente unde zace, de unde iradiază și cheamă ființa zeului, a lui Dumnezeu cel fără de începuturi, fără de condiții, a Dumnezeului absolut.

Povestea, poveștile ce plutesc și se încheagă în tărîmul lor propriu induc și fac vizibilă, pentru lumea omului, „sinteza", cu tot miracolul ei. Povestea, prin sinteza ei proprie, învăluie și etalează sinteza arcului, a ființelor intermediare ce locuiesc în această lume a ficțiunii. Pentru ca, tot prin povești, să se țească apoi sinteza cosmosului uman. Cosmos imaginat de oamenii cei vii; cosmos care la rîndul său așază la locul lor acești oameni pieritori.

Dar iată că omul nostru din sat se urcă în carul său cu boi și pleacă la oraș. Aici totu-i pare la început o învălmășeală de nedescris, cumplită, un haos. Toți aleargă în toate părțile, toți strigă, se-mbrîncesc, ascultă de semne ciudate. Și atunci, țăranul nostru se așază pe o piatră, pe o bancă, într-un colț mai retras; el își desface cu grijă traista, își scoate și își taie pe-ndelete pîinea sa cu slănină, cu ceapă, o mănîncă și așteaptă. Așteaptă privind. Privind și cugetînd. Încetul cu încetul, el vede și pricepe ordinea străzilor ce duc spre un centru, spre piața cu biserica și primăria ei, spre agora. El bagă de seamă că oamenii aceștia, orășenii, din timp în timp se duc și vin din locuri în care fiecare face cîte ceva pentru semenul său, unde se muncește. În piață el privește nu numai comerțul, schimbul, banii, ci și monumente, pietre cioplite ridicate în cinstea eroilor, a evenimentelor istorice, a marilor personalități. Poate că și aici, în burg, în urbe, în oraș, oamenii tot mai cred în draci și îngeri. Dar parcă doctorii spun ceva mai limpede de ce un om are un trup cu semne, de ce și cum mor tinerii înainte de vreme, în mod nefiresc. Și o spun pentru că știu cîte ceva, pentru că sînt învățați, pentru că au știință. Aici, la oraș, vecinul strigoi sau vîrcolac e în primul rînd un om rău, ce poate fi pedepsit de legi; sau un om nebun, tratat prin ospicii, prin spitale. Încetul cu încetul parcă și aici lucrurile și oamenii stau în mod firesc la un loc, se potrivesc unul cu altul, se așază mai fiecare acolo unde se cade, unde trebuie, la locul său. Se află parcă și pe aici o potriveală, o ordine — o altă ordine desigur — ce se luptă și ea cu stihiile, cu haosul. Ordine a lumii care învinge prin sinteză nu doar împotrivirea fără rost a dezordinii, ci chiar negația, chiar nimicul, dezlănțuindu-se apoi și ea spre vămi nevăzute, spre absolut.

Dar poveștile, poveștile sale de la țară, de la clacă? Ce-o fi cu ele? Privind mai atent, parcă sînt și pe-aici povești, un fel de povești. Ele s-au așezat acum — așa se pare — prin scripturi, prin cărți, prin reviste. Ele sînt acum scrise și citite, se găsesc prin librării, spre cumpărare, la fel ca și pîinea, ca și vinul. Povești despre credințe și zei, despre legende și epopei; povești despre eroi istorici și eroi fictivi, povești denumite romane, povești denumite teorii științifice. Ba mai mult — și aici — la oraș, la fel ca și la țară, continuă istorisirile despre vecini, bîrfele, caracterizările. Și, la fel, oameniii povestesc despre ei înșiși, despre ce li s-a întîmplat recent sau mai de mult. Astfel de povești apar chiar și prin cărți, ca amintiri, ca mărturii, ca autobiografii. Iar mai tîrziu, fostul nostru om de la țară vede cum poveștile acestea, scrise cu slove pe hîrtie,

o pornesc, de-a valma din cărți și din reviste, se urcă pe ecranele de film, intră în case, țîșnesc din radiouri, din televizoare. Astfel încît și aici — ca peste tot în lumea oamenilor — sinteza povestirii centrează nu numai coerența ființelor intermediare, ci și pe cea a unui cosmos, a unei lumi umane cu rost.

Poveștile nu au murit. Ele nu pot muri, deoarece nu se poate anihila instanța teoretică a existenței umane, înrădăcinată în solul relatărilor și istorisirilor, avîntîndu-se de aici spre abstracțiunile reflexiei raționale, intermediind între oameni, mediind spre absolut. Dar ființa prezentă în poveste nu e o ființă anodină, o ființă cenușie, chiar dacă ea ne este descrisă uneori astfel. Dincolo de banalitate, povestea, orice poveste, este într-un fel o sărbătoare. Iar timpul pe care ea îl relevă și îl impune este un timp special, un timp sărbătoresc.

În mijlocul horei acestui timp sărbătoresc al povestirii, ființele intermediare ies în relief, își impun existența lor proprie, ființarea lor, se încheagă și prind acum formă, prin nume, chip și caracter.

DESPRE NUMELE, CHIPUL ŞI CARACTERUL FIINŢELOR INTERMEDIARE

Să presupunem din nou, ca la început, că poveştile cu eroii lor preexistă oamenilor vii. Şi apoi, să presupunem, invers, că ele sînt născute de oamenii aceştia şi aşezate undeva, într-un loc să zacă, la păstrare. Şi scrutînd din nou problema, să vedem cum, de fapt, oamenii noştri scormonesc făr-de-ncetare acest loc, acest tărîm, cum ei se-mpărtăşesc în mod firesc din lumea aceasta de poveste, din eroii ei. Şi, deci, cum fiinţele noastre intermediare sînt, dacă nu născătoare, atunci cel puţin modelatoare de oameni. Unde începe oare cercul?

Pînă una-alta, un nume or fi avînd, or fi purtînd şi oamenii de prin coclauri sau conace. Dar nume poartă cu siguranţă zeii şi eroii, locuitori şi ei, în felul lor, ai lumii omeneşti. Au oamenii chip expresiv? Desigur. Dar omenirea începe prin a modela şi ciopli chipul zeului, apoi al eroului. Şi, de abia în zilele noastre chipul mai al tuturora începe să se desprindă din circumstanţialitate, din amintiri, fixîndu-se în fotografia de pe buletin, din album. Dar caracterul?! Cum stăm oare cu caracterul?! Caracterul este în primul rînd un ansamblu de determinaţii calitative ce defineşte un individ, aşa cum apare el în acţiune, în manifestarea sa, prin peripeţiile sale desfăşurate în interrelaţii, de-a lungul timpului. Zeii au un fel de „caracter-definiţie", coborînd din numele lor; şi aceasta deoarece timpul lor este eternitatea. Eroii ce făptuiesc isprăvi încep să aibă un caracter mai ferm, de vreme ce scot la iveală acţiuni proprii ce se desfăşoară într-un timp propriu şi determinat. Apoi, eroii aceştia trec din legendă în epopee, în cronică istorică şi în caz „agoric", în roman şi biografie, apropiidu-se de viaţa omului de zi cu zi. Dar acesta din urmă? Omul din faţa noastră, prietenul sau duşmanul nostru, n-are oare şi el caracter? Dar noi, cei ce întrebăm? Ba are, ba avem, desigur, la fel cum avem şi chip şi nume. Numai că pentru

omul viu caracterul apare, se relevă, se afirmă doar în cadrul comentării sale comunitare. Adică atunci cînd individul e neprezent, cînd el e o fiinţă reprezentată, imaginată de alţii, de ceilalţi, de „noi". Atunci cînd existenţa sa se desfăşoară la fel ca cea a fiinţelor de poveste. Nu vom putea niciînd vorbi despre caracterul unui om anume, dacă nu-l considerăm o persoană reprezentabilă şi reprezentată în plan comunitar, într-o instanţă care permite împărtăşirea şi dezbaterea, comentariul său. Şi astfel, lumea fiinţelor intermediare este matricea şi umbra pentru ceea ce va fi numele, chipul şi caracterul omului viu, ale persoanei umane reale, concrete. Desigur, cînd urcăm în planul generalităţii, atunci cînd caracterul devine etos, fiinţele intermediare sînt şi ele puţin lăsate în urmă de înălţimea spirituală a dezbaterii şi existenţei. Dar ele nu dispar cu totul nici de aici. Şi zeii, împreună cu eroii de poveste şi cazurile dezbătute în agora, etalează probleme morale, sînt toposuri pentru posibile dezbateri etice. Ca să nu mai vorbim că, în perspectiva eticului, ne mai putem referi şi la fiinţa intermediară a „daimonului".

Hyperion ce din genuni
Răsai c-o-ntreagă lume
Nu cere semne şi minuni
Care n-au chip şi nume.[18]

A avea nume şi chip înseamnă a putea fi reperat, ideatificat, a avea o existenţă efectivă, reală. Hyperion are nume şi chip, deci există, cuprins cum e în peripeţiile sale cu Cătălina. El centrează o întreagă lume, cu care răsare din genuni, e cuprins de setea coborîrii pe pămînt, a împlinirii prin dragoste cu fata cea pămîntească şi individuală. Şi totuşi, cu toată existenţa sa reală — de poveste —, el este o entitate generală, dacă nu generalul însuşi, reunit însă şi sintetizat sub numele, chipul şi caracterul unei fiinţe intermediare.

Nume au desigur oamenii în carne şi oase. După cum nume au şi lucrurile lumii; lucruri pe care ei le cunosc şi le manipulează. Tot ceea ce există pentru om are nume. Prin nume, lumea umană prinde consistenţă, lucrurile devin chestiuni comunitare, accesibile şi comunicabile tuturor. „Ceva" reperat şi renumit este încă ceva vag, difuz, îndoielnic. Fixată în nume, apariţia e surprinsă, este prinsă. E deschisă calea definiţiei, a relevării existenţei esenţiale, „noumenale" a lucrurilor. Dacă ceva are nume, el există, trebuie să existe;

trebuie căutat, răscolit, aflat, tot ceea ce stă în spatele numelor. Şi dacă nu e găsit nimic, numele trebuie desfiinţat. Căci doar miracolul e de nespus, de nenumit.

Au nume nu numai oamenii, ci şi casa şi sabia, lucrurile fabricate, uneltele şi obiectele, botezate zi de zi, la ieşirea din procesul de producţie, cu denumiri comune, familiare sau de cod. Obiecte ce împînzesc pămîntul şi cerul, apa şi pădurile. Prin numele lor acestea sînt identificate şi clasificate, „indexate", definite şi dirijate uneori de la depărtări, ca sateliţii. Dar şi lucrurile lumii, fiinţele lumii, obiectele lumii nefăcute de om au nume precum şi animalele, nume dat, conform tradiţiei bibilice, de Adam nomotetul. Au nume cerul şi pămîntul, oceanul şi Hadesul, cetăţile locuite, munţii, rîurile, locurile evenimentelor, vremile memorabile, caii, cîinii, pisicile. Şi are nume apoi tot ceea ce defineşte viaţa umană; apar astfel cuvinte ale „circulaţiei interioare": binele, gîndirea, sufletul, corpul, eroul, conştiinţa, caracterul. În sfîrşit — într-un sfîrşit care e de fapt un început — au nume zeii. Desigur, toate numele menţionate pînă acum sînt substantive, denumiri de „substanţe". Logosul uman nu se rezumă bineînţeles la atît. Cuvintele ce-i ţes urzeala desemnează în egală măsură acţiuni — prin verbe, — însuşiri — prin atribute, ordinea — prin numere şi aşa mai departe. Dar, la fel ca în cazul categoriilor aristoteliene, s-ar putea şi la acest nivel diferenţia ranguri, substanţa-substantive plasîndu-se în prin plan, fără a avea pretenţia să epuizeze problema. Aşa a procedat de altfel şi Platon în *Cratylos*. Şi această focalizare s-ar justifica cu atît mai mult cu cît doar substantivele aduc pe lume numele proprii. Sau, ca să intrăm mai direct în subiectul nostru, doar la acest nivel se relevă numele zeilor. O dată cu numele zeilor ne întoarcem cumva înapoi, spre numele oamenilor. Spre deosebire însă de acestea — dar în consonanţă cu situaţia eroilor — numele zeului este în primă instanţă unic: nu-l poartă mai mulţi în lumea sa zeiască. Cu acest nume unic zeul se diferenţiază de ceilalţi zei, are un loc al lui în sistemul zeilor dintr-o cultură dată, sistem structurat într-un anumit fel, pe baza ierarhiilor şi genezelor povestite de poveştile mitice. Însă, într-o a doua instanţă, numele zeului nu e unic. El e multiplicat prin determinaţii definitorii: Afrodita are ochi albaştri, Apollo se mai numeşte Săgetătorul, Pythianul etc. Într-o a treia instanţă, zeii aceştia au şi un nume mai adînc, esenţial, misterios. După cum se ştie, cel mai adesea nu se cunoaşte „adevăratul" nume al zeului. Numele zeului suprem este cel mai des imposibil sau interzis să fie cunoscut sau pronunţat. În spatele multi-

plului fenomenal stă deci numele său adevărat, numele „numenal" ce trimite spre un univers „numinos". Cine cunoaşte, acela stăpîneşte adevăratul nume al zeului, adevărata sa faţă, adevărtul său suflet, adevăratul său caracter, acela are puteri asupra sa. Dar oricît de important prin el însuşi, numele zeului derivă totuşi, sau e generat, e susţinut de povestea sa. Ce ne spun numele de Uranus, Geea, Cronos, Zeus, fără de povestea lor? Cronos este zeul ce-şi devoră copiii; dar el e şi cel care învins de Zeus şi Methis, prin dibăcia cărora restituie vieţii pe cei înghiţiţi. El este un zeu înfrînt. Iar azi, departe de a mai înghiţi pe cineva, e el însuşi înghiţit de oamenii „cronofagi". Povestea zeului ne dă şi definiţia sa, pe care numele, prin el însuşi, oricît de transparent ar fi (de exemplu Cronos =timp), nu ni-l dă[19]. Povestea explicitează şi determinaţiile ce se adaugă numelui principal al zeului. Ea ne informează de ce Apollo e numit Pythianul, Săgetătorul. Şi totuşi, povestea nu spune totul, nu e mai tare decît numele. Ea poate fi doar una din poveştile paralele, poate fi degenerată, contrafăcută, poate conţine date neesenţiale, poate trimite pe căi greşite. Numele e mai condensat şi mai puternic, e un centru de colectare, un nod bine strîns. Desigur, dacă avem în vedere numele privit în bogăţia sa, în multiplicarea sa prin determinaţii şi în adîncirea sa prin numele „adevărat", cel care, ca nume esenţial dar mai puţin public, fundamentează şi originează fiinţa ca adevăr.

Ajungem acum, în discuţia aceasta despre nume, din nou la numele oamenilor vii. E adevărat că în povestea mitică omul apare tardiv şi cu rol minor; dar fără el toată suita de poveşti se năruie. În jurul numelui oamenilor, cel al zeilor şi al lucrurilor vor gravita şi vor zumzăi, vor crea o aureolă şi un fundal, se vor dilua progresiv într-o problematică secundă. Un om care a prins viaţă din biologia părinţilor săi şi s-a născut, primeşte un nume prin botez, cu mult înainte de a fi un om propriu-zis. Numele său de Alexandru, Mircea sau Maria, de Vultur-Albastru sau de Cel-dăruit-de-zei e oferit de cîmpul lingvistico-semantic al culturii populaţiei în care a apărut, de tradiţiile şi concepţiile ei, de opţiunile familiei (sau tribului) care a botezat copilul, opţiuni argumentate desigur într-un fel. Şi individul creşte, ajunge la conştiinţa de sine, devine om printre oameni, cu numele său în spate, onorîndu-l sau nu. Goethe nu este nici noroi nici zeu, deşi tinde sau preferă să fie mai mult zeu decît noroi. Hermogene nu e chiar Hermogene de vreme ce nu înţelege descifrarea sensului numelor. Maria are o viaţă amară sau nu?! Mircea Eliade înseamnă oare, prin

existența sa, pace, lume, om vestit și solar sau nu?! Ca oameni, ca indivizi conștienți care, în parte, ne construim viața, ne onorăm oare totdeauna numele pe care îl purtăm? Sau ne marchează oare, cît de cît, numele pe care-l primim involuntar, o dată cu involuntara noastră naștere?

Privind din afară, din exteriorul sociologic, numele poate juca un rol important. Cineva, prin nume, deci prin naștere, face parte dintr-o familie ilustră; cei din jur îi păstrează stima cuvenită familiei. Cineva poartă un nume infam, ridicol, obscen; cei din jur îl desconsideră, rîd, pînă ce împricinatul fuge sau își schimbă numele.

Schimbarea numelui! Omul își poate schimba numele în mod oficial, prin lege, dacă acesta nu-i place, dacă se mută în alt cîmp cultural. El se poate re-numi prin adopțiune sau căsătorie. Un scriitor ce preferă discreția își ia un pseudonim... un conspirator, membrul unei societăți secrete, adoptă un al doilea nume. Și apoi apare porecla. Porecla o atribuie alții, colectivitatea, în raport cu cele întîmplate cuiva, în raport cu particularitățile acestuia. Omul devine Movilă sau Furnică... cel Frumos... sau... cel Mare. Porecla poate fi de glorie sau de ocară, de caracterizare, de trimitere la ceva definitoriu sau la ceva unic. Cine a cucerit Germania se va numi Germanicus, cine a călătorit la Ierusalin se va numi Hogea. Re-numirea prin poreclă poate face din cineva un om renumit în această lume, în bine sau rău. Dar lumea aceasta, cu tot lumescul ei, poate fi părăsită. Cine intră într-un ordin călugăresc nu va mai da nume orașelor ca și Constantin, Petru, sau Washington. El va parcurge o deliberată depersonalizare, numele sau va fi unul din lista sfinților recunoscuți; el se va numi Varlaam, Paftnutie, Vichente. În sfîrșit, de data aceasta fără opțiunea sa, omul își pierde identitatea și ființa, o dată cu pierderea numelui, în lagăr. În lagărul nazist el devine un număr imprimat pe mînă. Iar anularea numelui, la fel ca pierderea sau vinderea umbrei, este marca unei amputări existențiale fundamentale, a de-personalizării.

Peripețiile numelui sînt consubstanțiale cu peripețiile vieții, ale existenței personale ale unui om, ale unei ființe. O dată cu desfășurarea și adîncirea vieții sale, conținuturile și sensurile poveștii acestei vieți vor vibra și în numele său. Pentru orice om, la fel ca pentru zei, în cele din urmă numele va rezona, va apărea ca multiplu, ca iradiind determinații și definiții, ca înrădăcinat într-un nume propriu adevărat, intim, secret și public în același timp.

Impunîndu-se în planul vieții sociale, în plan „istorico-agoric", numele oamenilor capătă o prezență de monument. Oamenii celebri denumesc străzile orașelor, marcînd desfășurarea micro-cosmosului uman al comunității respective. Descoperitori și gînditori de geniu dau numele lor statelor sau medicamentelor, fenomenelor fizice și insulelor marelui ocean. Numele unor oameni luminează epocile, devin simbol pentru mulțimi, condensează înțelegeri istorice. Dar nu numai oameni reali, cu numele lor, intră în legendă, în poveste. Și ființele de poveste, cu numele lor, se joacă cu viața oamenilor vii. Ființele pieselor și romanelor pot deveni tipuri, modele și referințe pentru caracterizarea muritorilor. Un Harpagon sau un Tartuffe, un Oblomov sau madame Bovary constituie realități umane, plăsmuiri umane prezente în spatele unui nume; și care modelează existența, gîndirea existențială a multor oameni. Operele literare aduc în lumea oamenilor numele multor tipuri cu valoare matriceală, de exemplu, de model. Dar aceste nume, fie ele Julien Sorel, Tom Jones, Stavroghin sau Laverkun, se impun nu prin ele însele, ci prin determinațiile lor caracteriale; și desigur prin rostul și sensul peripețiilor prin care eroii se relevă în roman.

Ceea ce e valabil pentru roman e valabil și pentru eroii de epopee, ba chiar de legendă; dar numai parțial, estompat. Și Siegfried și Achile au un caracter propriu și trăiesc peripetii. La Hercule și la Meșterul Manole mai importante sînt totuși gesturile, desigur măreție, trăsăturile caracteriale fiind însă monotone, reduse, unice chiar, povestirea exemplificînd acest „caracter-definiție" sau „caracter-simbol". Numele însă, avînd în spate întîmplările relatate de poveste, se instituie ca o paradigmă, ca centru de referință, eventual de derivare, de exemplu heraclizii dorici. Mai în jos însă, apropiindu-ne de cîmpul poveștii mitice, basmul fantastic aduce în joc nume mai primitive, nume-definiție. În numele purtate de oameni, sensul explicit deseori se pierde cu timpul; parțial prin uzură, prin preeminența vieții în rost. Înseamnă care Bogdan sau Theodor „cel dăruit domnului?"; înseamnă oare Vasile — rege? Desigur. Dar totul este acum implicat în nume, aproape uitat în el. Numele circulă, distribuindu-se înmiit. Cantitativul îl trimite la un principiu de identificare și clasificare. Și de-abia în mod secundar, atunci cînd apare în joc numele aldevărat, sensul inițial al numelui e de pus din nou în discuție. Dar în cazul lui Făt-Frumos? De fapt există un singur Făt-Frumos care, în diversele povești, este eroul diverselor peripetii, și ele, în mare aceleași. Făt-Frumos, după cum îl

arată și numele, este în primul rînd frumos; apoi el mai e și curajos, cinstit, bun; dar nu e prea puternic. Nu sînt dovezi nici că ar fi prea inteligent. De obicei el duce la bun sfîrșit misiunile, ajutat fiind de alții, pe care i-a ajutat, sau pe care, pribegi și fără rost fiind, i-a acceptat pe lîngă el, dîndu-le un rost. Și încă, cu Făt-Frumos mai e cum mai e; el parcurge oricum peripeții variate. Dar alți eroi de basm rămîn la o singură caracteristică. Așa e Flămînzilă, Setilă, Zorilă, Vîntul turbat și Sfînta Vineri. Personificările acestea schematice reprezintă mai ales funcții și instanțe fără a dezvolta în spatele numelui caracteristicile unui caracter. Există desigur și personaje ceva mai complexe ce apar în anumite relații definitorii; cum e Piticul Barbă Cot în relația lui cu uriașii. Precum și personaje cu nume mai misterios, cu istorie și caracter mai complex, ce invită la meditație; cum ar fi Jumătate-de-om-călare-pe-jumătate-de-iepure-șchiop! . . .

Numele dă omului și ființelor intermediare o identitate ce se adîncește apoi progresiv, o dată cu împlinirea vieții, cu multiplicarea determinațiilor existenței, spre originalitatea „numelui adevărat". Dar el implică și o generalitate. Pentru început, pe cea a generării și a apartenenței. Prin nume, individul se închide într-o gintă, într-o națiune, într-un cîmp cultural. Numele poate trimite apoi spre o instanță generală, pe care o invocă, al cărui ministru se instituie: „În numele regelui . . ." se va spune; „în numele legii . . .", „în numele Domnului . . .". Sau, cum invoca poetul:

În numele sfîntului
Taci s-auzi cum latră
Cățelul pămîntului
Sub crucea de piatră.[20]

Acest „în numele a . . ." leagă omul individual pe de-o parte de generalitatea înrădăcinărilor sale, pe de altă parte de cea a proiectelor sale. Cineva, un atenian să zicem, va putea vorbi la Roma „în numele celor ce l-au trimis". Poți „vorbi" în numele unui prieten, al unei prietenii sau al unei țări, în numele unui partid sau al unei bresle, al unui sindicat. Și apoi poți și gîndi în numele unei tradiții ideatice, poți dezvolta teorii în numele ideilor unui gînditor genial pe care l-ai descifrat hermeneutic. Sau poți argumenta și respinge teze în numele logicii — mai mult sau mai puțin — elementare, al lucrurilor Și la fel poți „trăi" în numele tradițiilor moștenite,

poți „acționa" în numele unor principii, te poți „angaja" responsabil în numele unei cauze comunitare. Și deci în numele unui scop, al unui sens, în numele binelui, al viitorului; al mărețului viitor formulat desigur într-un anumit fel. Și așa, una după alta, care în numele a cîte . . . nu există omul!? Acest „joc lingvistic" invocat mai sus„ pe marginea lui „în numele a . . .", să fie oare gratuit? Un joc al cuvintelor? Poate da, poate nu; poate mai repede nu decît da. Numele e ceva adînc și serios, ce ține de fundamentele existenței umane; iar cînd numele joacă, chiar dacă pare că dansează de dragul propriei distracții, poate că se află ceva în spatele acestui joc.

Numele se află într-o zonă intermediară între individualitate și generalitate. Iscînd ființa dată întru generalitate și deschizînd-o spre unicitate, numele este începutul pentru ceea ce va fi „chipul expresiv", definiția și caracterul. La fel ca și caracterul, el presupune și aduce în joc o tipologie, un sistem de clase, o clasificare. Problema numelui se va întîlni, la acest nivel, cu cea a cazului tipic exemplar, instaurator al noului.

Fără de nume nu se poate exista pe lumea umană, pe lume. Dar nu se poate exista omenește, nu se poate exista pur și simplu nici cu nume prost ales, prost gîndit, prost asimilat, prost instituit.

Numele, pe lîngă faptul că susține un principiu de identificare în cadrul unui sistem de clase ierarhizate ce permite derivații, asigură în ochii proprii și ai altora unitatea ființei, identitatea cu sine, coerența determinațiilor proprii, în spatele interrelațiilor, peripețiilor și metamorfozelor.

Coerența determinațiilor anunțată de nume apare mai dezvoltată și mai bogată în caracter. Caracter au și oamenii vii, caracter au și ființele intermediare. Indivizii umani reali, înrădăcinați cum sînt în corpul lor biologic pieritor, realizează o reunire sintetică a determinațiilor și prin chipul lor expresiv și prin sufletul lor. Trupul însuși, cu forma și expresivitatea sa, asigură o identitate a subiectului în spațiu, un fel propriu de a fi al persoanei ce se afirmă și se delimitează astfel. Corpul omului, al animalului — ca și orice corp de altfel — ocupă un loc într-o lume, într-un tărîm, aflîndu-se în interrelație cu alte ființe, cu locurile, corpurile, manifestările și expresiile lor. Expresivitatea corpului, „forma sa", exprimă „sufletul". Sufletul nu e ceva propriu omului, după cum o spuneau toți în vechime, după cum o sublinia Stagiritul în „De anima", cu diferența, desigur, că la om sufletul e conștient.

Sufletul asigură coerența subiectului în timp, în spatele peripețiilor și metamorfozelor acestuia, susținîndu-le. El se exprimă de asemenea prin corp. Conturul corpului, „forma" sa, exprimă sufletul, „forma" acestuia, devenind expresiv pentru alții, putînd fi receptat, identificat, înțeles, descifrat, comentat, caracterizat. Pentru om, chipul expresiv se plasează la întîlnirea dintre două lumi: cea interioară a subiectivității sale conștiente și lumea exterioară, a celorlalți, cu care comunică și care-i citește expresivitatea. Instituindu-se în cadrul unei întîlniri, chipul expresiv capătă consistență, structură și adîncime. El se va diferența pe de o parte în aparența măștii, în „persoană" — cum spune Jung. Pe de altă parte, în adîncimea și „umbra" secretului personal. Și astfel devine posibilă și uneori necesară „de-mascarea", o dată cu relevarea adevăratei fețe a cuiva.

Chipul expresiv, care reunește „forma" corpului și a sufletului, nu atinge încă nivelul caracterului. Acesta apare o dată cu caracterizarea, o dată cu comentarea prin limbaj, în cadrul unui dialog, a cuiva neprezent. Ființele intermediare, văduvite cum sînt de biologie, nu excelează prin corp și suflet, dar tind spre structurarea unui caracter, care e un fel de suflet secund. Ele există doar prin limbaj, doar prin așezare, invocare și comentariu, în cadrul logosului. În cazul lor, caracterul absoarbe și poartă chipul lor expresiv, corpul și sufletul lor eterat. După cum la muritori, invers, corpul și sufletul susțin și poartă cu ele caracterul persoanei. Ceea ce nu înseamnă că acum chipul expresiv își va pierde cu totul forța și semnificația. Zeii și dumnezeii se vor întruchipa în forme expresive, în variate toposuri sacre sau consacrate. Iar închipuirea umană va da chip vizibil diverselor ființe intermediare fantastice și diverșilor eroi de legendă, epopee și istorie.

Dar, pentru însăși problema caracterului, această transpunere a sa în imagine rostitoare e un fapt secundar.

Pentru om caracterul are, desigur, un înțeles normal. Un „om de caracter", o persoană ca caracter ferm, este cineva pe care te poți baza, căruia i te poți încredința, pe seama căruia poț să lași treburi comunitare. Ceea ce nu e cazul cu un om lipsit de caracter. Dar caracterul poate fi înțeles — și această înțelegere trebuie reținută în primul rînd — și ca un ansamblu coerent de caracteristici sufletești expresive. Numele ce se multiplică în determinații, cheamă o definiție. Acum ne aflăm însă mai departe. Caracterul va însemna sinteza orientată a

determinațiilor subiectului, stilul comportamental și expresiv, prin care aceasta ființează identic cu sine și diferit de alții. Adică prin care el este atît „el însuși" cît și „într-un anumit fel". În același mod cu numele, în primă instanță, caracterul apare ca ceva intermediar între individual și general. El e prezent prin clasele tipologice caracteriale, în care individul intră ca într-o clasificare. Doar într-o a doua instanță caracterul relevă unicitatea individuală și generalitatea eticului.

Caracterul cuiva ne este făcut evident prin includerea sa într-o clasă tipologică e cîte unei caracteriologii, structurată în cîmpul culturii, în cîmpul logosului organizat prin intelect. Caracteriologiile, modul de constituire și descripție a claselor tipologice au apărut pentru oameni din cele mai vechi timpuri culturale, la început corelate fiind cu destinul și cu astrele. În funcție de data nașterii, de zodie și steaua sub care omul s-a născut, drumul său de viață avea la dispoziție un număr finit de șanse și o fire bine circumscrisă. Desigur, omul apărea astfel ca fiind în mare măsură predeterminat din cer, atît în ceea ce privește caracteristicile sufletului său cît și în ceea ce privește norocul lui. Vorba luceafărului ce se uită de sus la oameni și spune prin gura poetului:

„Doar ei au stele cu noroc
Și prigoniri de soarte."[21]

„Prigoniri de soarte...!!" Parcele torc firul, Moirele judecă, conducătorii cetății — ai Cetății Soarelui a lui Campanella desigur — stau la pîndă și permit acuplarea fericiților muritori atunci cînd pe firmament se arată o bună conjuncție a astrelor, cînd poziția stelelor asigură pentru omul programat a se naște un loc bine cumpănit pe pămînt, un destin favorabil. Cine s-a născut sub o stea cu noroc, acela nu va avea prigoniri de soarte, iar caracterul său va fi bun, fericit. Acest caracter-destin, marcat de generalitatea abstractă a zodiilor, subliniază de la început o trăsătură fundamentală a caracteriologiei, cea de a împărți oamenii într-un număr finit de clase bine determinate și delimitate. Fapt ce va rămîne valabil și pentru caracteriologiile medicale — cum a fost cea hipocratico-galenică, pentru care orice individ era sau flegmatic sau coleric, sau sanguinic sau melancolic — cît și pentru caracteriologiile „științifice" ale secolului XX.

Dar caracterul nu e o simplă etichetă ce se aplică unui om indiferent de faptul cum el este de fapt, doar pentru că

s-a născut la o anumită dată sau prezintă un număr oarecare de trăsături pe care o caracteriologie le consideră suficiente pentru a-l asimila unui tip. Dimpotrivă, caracterul emerge din firea adîncă a subiectului, se încheagă drept substratul permanent și potența existenței desfășurate a omului dat, ca ființă identică cu sine în spatele — și ca o consecință a — interrelațiilor, peripețiilor și diversității lumii umane prin care el trăiește. Între clasa caracteriologică ce e un construct cultural și firea subiectului activ ce e o caracteristică proprie nemijlocită se plasează acum funcția caracterizantă a comunității care comentează și judecă un om după cele făptuite și exprimate, după cele relevate de biografia sa. Dar pentru aceasta, viața și întîmplările unui om trebuie să fie receptate și povestite.

Orice întîmplare trăită și depășită poate fi povestită de către subiect, de către martori sau de către cei ce au auzit despre ea. Istoria vieții fiecărui om poate fi privită ca o suită de povești reale și posibile în același timp. Din perspectiva conținutului, caracterul unui om dat nu e doar destin, potență și substrat formal, ci și structura coerentă și convergentă a tuturor poveștilor despre propria-i viață, ca drum al unei existențe inserate cu rost în lume.

Dar ale cui povești? De către cine și cum povestite? Căci, vorba poetului:

„Și cînd propria-ți viață singur n-o știi pe de rost,
O să-ți bată alții capul s-o priceapă cum a fost?"[22]

Și totuși, fără de povești, caracterul acesta nu e posibil. S-ar putea chiar spune, așa cum de altfel s-a afirmat deja, că de fapt caracterul nici nu există decît o dată cu prezența sa în plan secund, în zona în care se desfășoară ființele intermediare. Că deci el prinde cheag doar prin caracterizarea explicită — descriptivă și evaluativă — a ființei ce devine erou al povestirii. În interiorul individului, „în sine", caracterul mai că nu există. Sau cel mult el există doar pe jumătate, invizibil, ca apa din pămînt, din plante. Caracterul se organizează, se împlinește numai și numai prin apariția și prezența sa în norul plutitor al caracterizării; al caracterizării „cuiva", neprezent de fapt, dar prezent acum prin invocare, prin comentariul dintre „eu" și „tu", dintre „noi" în cadrul comuniunii.

Orice caracterizare cuprinde o judecată de valoare. Cel ce apare pe locul caracterizării este bun sau rău, frumos sau urît, viclean, perfid, deștept sau generos. Așa sînt și eroii de epopee, de roman, de basm sau mit. Și la fel, eroii cuprinși în discursurile retorice, juridice și epidictice. Cel puțin ultimele se referă explicit la elogiu sau blam. Această caracterizare valorică se conjugă acum cu propria rostire cu sens a eroului. Rostire prin care el formulează și aruncă în lume opinii, convingeri, sau judecăți întemeiate. Rostire prin care el ex-pune ex-presia caracterului său, configurîndu-se prin discursul ce afirmă un sens existențial.

Și astfel se relevă treptat, la conjuncția dintre caracterizarea valorică și propria „dare de sens", ființa adîncă a persoanei, adevăratul său „nume caracterial". Adică nu doar sinele său obișnuit și vizibil, ci sinea sa lărgită, „daimonul" său, ce pune în lumină etosul. Cum spunea anticul:

„Deci Heraclit spunea că etosul este pentru om daimon."

(Heraclit, fragm. 19, Diels-Kranz)

Etosul este acum mai mult decît ansamblul coerent al caracteristicilor ce închid individualitatea în ceva constant și determinat. Etosul, ca și caracter, este pentru om înrădăcinare și deschidere în același timp. Ca înrădăcinare el se cufundă în obiceiuri și tradiții, în ceea ce se știe și se face, în ceea ce se cuvine, în ceea ce se cade. Și astfel etosul închide subiectul într-un loc uman anume, într-un clan, într-o gintă, într-o patrie, într-o cultură, în toate cele din care s-a împărtășit existența sa, constituindu-se într-un univers cultural, într-o spiritualitate încarnată istoric. Dar, o dată cu înrădăcinarea sa fermă, o dată cu buna sa așezare și rînduială într-o lume umană dată, o dată cu închiderea sa în buna sinteză a trecutului — a binefăcutului, a binealesului, a bineașezatului, a binecuvîntatului — închiderea etosului se transformă în deschidere. Deschidere spre alte zări, deschidere spre zeu, spre zei, deschidere pe care fața de daimon a etosului o mediază și o asigură. Oricît de bine ar fi conturate determinațiile ce se așază într-un caracter dat, o dată cu această închidere, apare și deschiderea, dezlegarea înțelesurilor pe care caracterul, inserat în generalitatea umană, le poartă cu sine. Înțelesuri ghidate de valori, înțelesuri marcate de semnul general al umanului, susținute de judecata etică.

Prin caracterul etic, ființa urcă deasupra temporalității sale. Chipul expresiv și caracterul sufletesc apar astfel ca încadrate pe de o parte de numele configurat în cîmpul limbajului — adică al primei pojghițe a logosului — pe de altă parte de etosul ce se evidențiază în cîmpul spiritualității, fun-

damentîndu-se prin ultima tărie a logosului; adică prin judecarea și sinteza rațională, valorică, ideală.

Omul, eroul, ființa intermediară, împlinindu-se prin caracter, intrînd în propriul rost, se afirmă rostind. Se afirmă exprimîndu-se prin limbaj, spunînd diverse lucruri, expunînd, expunîndu-se prin relatări și aserțiuni. Ajungem astfel la rostirea explicită a omului, la rostirea ființelor intermediare.

LOGOS ȘI ROSTIRE

Prin așezarea lor în caracter, omul, eroul, ființa intermediară se împlinesc. Adică intră în propriul lor rost, afirmîndu-se explicit și semnificativ prin rostire. O dată cu aceasta, șarpele logosului își mușcă coada, ca Ouroborus, dezlănțuindu-se însă. De altfel, din însuși elementul logosului se încheagă ființele noastre, după cum în chiar inima sa își desfășoară existența, dezvăluind prin rostire adevărul.

Logos ce le reunește pe toate, aducînd pe lume sinteza și mediind întru transcendență.

La fel ca frații lor gemeni, la fel ca oamenii în carne și oase, ființele intermediare, o dată bine rostuite în poveste, conturate cu măsură și temei, întărite prin coeziunea caracterului și aspirație de un sens, se afirmă plenar prin rostire.

Ele rostesc în primul rînd prin expresivitatea numelui, chipului și caracterului lor, desfășurat în acte și gesturi ce comunică identitatea subiectului, sinea sa adîncă. Și, încă, rostesc mesaje redactate în limbaj și adresate altcuiva, prezent în lumea ce le înconjoară și la care se raportează. Această comunicare expresivă și contextuală nu e nicidecum proprie Umanului. O reîntîlnim la flori și insecte, la privighetori și babuini. Tot Biosul e plin nu doar de suflet, ci și de expresivitate, mesaje și intercomunicare. Și poate, dacă am cerceta mai adînc, am găsi ceva similar și în profunzimile Fisisului, ale naturii neanimate. Logosul lingvistic uman realizează însă ceva în plus și specific, anume asertarea. Prin aceasta realul este reafirmat întru adevăr, în instanța suprain-dividuală a teoreticului. Iar ființele intermediare prezente în acest plan rostesc în mijlocul povestirii nu doar întrebări și chemări — tensionate de arcurile problemelor — mirări, rugăminți și porunci, ci și relatări sau afirmații de tot felul,

mai mult sau mai puțin categorice. Spuneri ce se desfășoară în texte, în povești sau imnuri, ce curg sub forma discursurilor și predicilor sau se etalează prin teorii și doctrine.

În universul logosului, prin intermediul limbajului, în marginea aserțiunilor pe care le flanchează și le fac posibile, pulsează întrebările. Ființa întreabă. Întreabă și ascultă. Ascultă pentru a descifra întrebarea, problema, pentru a sesiza și înțelege chemarea. Și, ca urmare, pentru a ajunge la răspunsuri... pentru a ajunge la răspundere. Ea întreabă, ascultă și răspunde ca Oedip al lui Sofocle și ca Socrate cel din dialogurile lui Platon, ca Hamlet și Raskolnikov. Tot la întrebări, dar mai ales la chemări, răspunde și Don Quijote al lui Cervantes, precum răspund și Cavalerii Mesei Rotunde. Dar întrebări și chemări mai pot fi iscate pentru om și pentru ființele intermediare de cîte vreun daimon care șoptește pe dinăuntru, mai insinuant sau mai direct, de parcă ar fi vocea unei conștiințe morale. Sau ele pot veni din mari înălțimi. Oare cine ar putea ignora acea întrebare — mustrare sau chemare — teribilă, povestită în *Faptele Apostolilor* și auzită de un cetățean roman pe drumul Damascului:

Saule, Saule, de ce mă prigonești?!

În continuare, în universul logosului, prin intermediul limbajului, se poate porunci. Poruncește cîte un rege sau cîte un tată — muritor sau din poveste — cîte un daimon sau cîte un zeu. Poruncește Alexandru Macedon peste armată și continente atunci cînd își trăiește viața sau cînd și-o deapănă în istorie și legendă. Omul poate porunci nu doar animalelor pe care le-a dresat, mașinilor pe care le-a creat și altor oameni, ci sie însuși, atunci cînd decide ce să fie interzis, obligatoriu, sau permis în lumea făptuirilor sale. Deși libertatea ce crește pe solul permisivității scapă de sub tirania poruncii.

Mult mai nuanțată decît porunca va apărea sfătuirea; sfatul, îndemnul, recomandarea... Sfaturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie... recomandările lui Laerte către sora... sa Ofelia... îndemnurile pe care Mefistofeles le face lui Faust... și, la fel, rugămintea, chiar implorarea. Avînd în față cadavrul lui Cezar, Antoniu — cel din piesa lui Shakespeare — imploră să fie ascultat, se roagă ca poporul să judece drept, să cîntărească bine lucrurile. Dar, mai direct sau mai indirect, el și recomandă o atitudine, sfătuiește, îndeamnă la acțiune. De rugat se roagă și Cordelia de tatăl său, Regele Lear, încercînd să-i deschidă ochii, înainte de a orbi de tot. După cum se roagă și Isus — cel din Evanghelii — pe Muntele Măslinilor. Sau cîte un strămoș de-al nostru dac în cîte-o poezie de-a poetului.

Tot în universul logosului și prin limbaj ființa își exprimă apoi mirarea, uimirea, ce înclină deseori spre întrebare. Precum și lauda. Lauda din imnurile zeiești ale lui Eknaton, lauda lui Pindar pentru cîte-un erou al Olimpiadelor, lauda Atenei pe care o rostește Pericle în cartea lui Tukidides. Ba chiar și lauda de sine a vreunui om în cadrul discuțiilor zilnice sau al unei autobiografii, ca în cazul lui Cellini.

Iar pe lîngă laudă mai întîlnim nenumărate aclamații și proclamații, prorociri și mărturisiri, declarații publice care luminează, orientează sau manipulează mulțimile.

În universul logosului lingvistic uman, reunind întrebări și chemări, rugăminți, implorări, îndemnuri și sfaturi, mirări, se încheagă prin ordine poezia. Ordinea invocată aici presupune nu doar o anumită succesiune, ci ritmul și cadența, tactul, relația, măsura, proporția. Această structură de ordine stă și la baza unor discursuri care, nestrăine fiind de universul logosului, nu folosesc direct limbajul în sensul limbii noastre cea de toate zilele, ci alte coduri semiotice. În această zonă se desfășoară muzica și arhitectura, apoi baletul, sculptura, pictura. Aceste manifestări umane ordonate și semnificante — denumite în ultima vreme „artistice" — ce se află desigur în strînsă interrelație cu discursurile tematice realizate prin logosul lingvistic asertiv, ce se exprimă sub forma poveștilor ce conțin ființe intermediare, fără a se confunda însă cu ele. Poezia este și ea în marginea acestora; ea doar invocă ființele intermediare sau le menționează aluziv. După cum folosește doar parțial enunțuri constatative și descriptive sau sintagme ce sintetizează înțelepciune, maxime, gnome. Poezia, această placă turnantă a logosului lingvistic, ne mai trimite apoi spre simbol, spre modulațiile semnificării realizate prin alegorie și metaforă, sinecdocă și hiperbolă.

Smulgîndu-ne din vraja poeziei, putem acum păși spre zona fermă, centrală a logosului, spre domeniul asertării. Acesta se naște prin lucrarea judecării ce conduce la afirmații atributive și evaluative, convingător expuse. Se etalează astfel adevărurile discursive — mai depline sau mai fragile, certe, probabile sau doar posibile — rostite de nenumăratele voci ce ies din gura muritorilor. Voci ce desfășoară povești mitice sau fantastice, legende și istorisiri, discursuri retorice sau românești, biografii și teorii. Voci care afirmă judecăți și sentințe ce confirmă și evaluează. Voci care, din frămîntarea chemărilor și întrebărilor, a mirării, uimirii, a entuziasmului, în-

țelegerii și descifrării sensurilor..., a reunirii celor posibile și celor dorite, configurează viziunea..., viziunea utopică a altor lumi posibile, viziunea profeției, cea a lui Ezechiel, Apocalipsa...[23]

Dacă din universul asertiv al logosului lingvistic ne centrăm pe povestiri și istorii, atunci putem constata cum din inima acestor spuneri — la fel ca în sălile oglinzilor paralele sau în munții ecoului — din nou se aude zumzetul altor voci. Căci acum vorbesc înseși ființele intermediare ce locuiesc în logosul relatării și care rostesc nu doar prin prezența lor expresivă, ci în mod direct, întrebînd sau chemînd, poruncind și lăudînd, sfătuind, exprimîndu-și poemele, viziunile, profețiile. Și, în sfîrșit, povestind și relatînd istorii în care apar alte și alte ființe intermediare, care și ele, la rîndul lor, rostesc, ca într-o continuă Halima.

Ființele intermediare centrează lumea logosului lingvistic, uneori ajungînd să se identifice cu însuși subiectul rostitor, cu vocea propriu-zisă a tuturor spunerilor. Astfel am putea vedea și înțelege cum orice întrebare sau chemare, orice laudă, poruncă sau afirmație — povestire (relatare, doctrină sau teorie) — se realizează în lumea oamenilor prin limbaj, cu participarea semnificativă a acestei instanțe.

Pînă la un punct faptul de mai sus e evident. Povestitorul se prezintă pe sine și anunță auditoriul vizat și avizat că „vocea sa" e cea responsabilă de povestea, de istoria, de relatarea care va urma. Sau termină cu formula... „Și-am încălecat pe-o șa și v-am spus povestea-așa". Cînd se actualizează o poveste mitică, cel ce o relatează și cei ce o transpun în ritual ies din identitatea lor psihofizică determinabilă și perisabilă, plasîndu-se în planul vocii mediatorului sau mesagerului zeiesc, poate chiar a zeului. Povestea mitică nu o spune oricine. E nevoie să fie asigurat cuiva accesul — prin selecție, inițiere, consacrare — la instanța ființei intermediare mitice, care împrumută muritorului, astfel înălțat spre ea, vocea sa proprie, puternică și plină de sevă, de sens, de strălucire, de fascinație. Astfel încît această mirifică lume mitică să ne capteze, să ne adune împreună, să ne ritmeze într-un ritual. Cît despre istorie!... Istorisirile le știm din gura martorilor și a celor ce adună mărturii, sintetizîndu-le după anumite criterii. Iar mărturia sau istoria ce o ascultăm sau o citim este evident redactată sintetic și rostită, expusă în limbaj de către cineva. Adică de un autor, plasat cu vocea sa în însăși instanța ființelor intermediare, topos în care va și rămîne ulterior, pe vecie. Herodot, atunci cînd ne deapănă istoriile sale, nu mai e

un om „în carne și oase", ci se află acolo, în acea instanță și în acea calitate. La fel se petrec lucrurile și cu vocile discursului retoric. Nu numai că retorul se simte obligat să se prezinte auditoriului, judecătorului sau mulțimii pentru a capta bunăvoința; dar cîte discursuri de-ale lui Pericle nu le cunoaștem noi prin vocea ființei intermediare a lui Tukidides! Cît despre „vocile" discursurilor românești, mai bine să nu vorbim, căci se vorbește îndeajuns în zilele noastre. Oricum, autorul, fie că ni se prezintă sau nu — fie că se inseră sau nu în istorie ca erou și martor — ocupă oricum poziția unui Vergiliu dantesc și transferă în permanență microfonul unor multiple și variate planuri de ființe intermediare, din ordonarea spunerilor cărora se țese melodia sau polifonia discursului oricărui roman.

Mai complicate par a fi lucrurile cu textul discursului științific. În teorii, vocea care afirmă se retrage în umbră, parcă se topește. Ba chiar s-a îndrăznit a se spune că teoria științifică nu posedă un „subiect cunoscător"; și, deci, nici unul rostitor. Dar, neavînd pregnanță personală, dispare oare cu totul, cu adevărat, cu temei, acest subiect al știutului întemeiat și adevărat pe care teoria îl afirmă? Adică „subiectul epistemic" este pur și simplu o ficțiune, o ipoteză lipsită de realitate?! Sau, altfel spus, discursul științific curge de la sine, nu e rostit de nimeni, de nici o instanță antropologică cu calitate de subiect? Oare în spatele său nu e de presupus de asemenea o voce, oricît de difuză ar fi aceasta?! O voce a ființei intermediare cunoscătoare, transformată în subiectul colectiv și impersonal ce caută, află, știe și spune ce știe? Instanță care, neavînd nume, chip și caracter, e totuși împingerea la limită a universului ființelor intermediare?! Mai mult decît atît. Însuși discursul logico-matematic trebuie să aibă un subiect ce-l construiește și-l desfășoară. S-a spus mai de mult că autor al adevărului logico-matematic — deci și al discursului ce susține acest adevăr — ar fi însăși ființa supremă; adică Dumnezeu. Dacă ar fi așa, ar fi totuși în joc un autor. Și un astfel de autor, de unde astfel de rang, nu poate dispărea, nu poate lipsi, Căci, după transcendentalismul kantian, după fenomenologia husserliană, după înflorirea sistemelor formale ale logicii moderne, se întrevede în spatele discursului logico-matematic și vocea „ființei ontic valide" a omului.

Cît despre discursul zilnic și nemijlocit al fiecărui om, acesta e doar aparent nemijlocit. Atunci cînd un muritor, o persoană dată, pune o întrebare, ascultă o chemare, dă o poruncă sau formulează o laudă, cînd istorisește sau proclamă

ceva, acest om vorbește, rostește, afirmă și spune de fapt ceea ce are de spus în calitatea sa de „unu-multiplu". În sinea lărgită a fiecărui ins uman, a fiecăruia din noi, sînt prezenți nu doar părinții și prietenii noștrii, cei dragi cu care ne identificăm. Ci și toți zeii, toți idolii, toți daimonii, toți feți-frumoșii în care am crezut, pe care i-am asimilat o dată cu împărtășirea noastră din povestea lor, aflată sau imaginată. Pentru că ne-am identificat și solidarizat cu discursul și problema ce zace în legenda, în istoria lui Oedip — cel redactat de Sofocle, cel configurat de Freud — acest Oedip face parte din noi. Și împreună cu el deseori e prezent și Alexandru Macedon sau Isus, Raskolnikov sau chiar diavolul cu variatele sale ipostaze de ființă intermediară, conjugate la un moment dat cu daimonul. Fiecare om vorbește, se comportă, ia atitudine și trăiește, implicînd ființele intermediare ce s-au sedimentat în el ca eroi ideali, deseori încărcați de simbol. El se exprimă și în conformitate cu arhetipurile care s-au decantat, o dată cu creșterea sa în atmosfera poveștilor, a istorisirilor, a legendelor unei culturi date. Arhetipul este o temă, o teză sau o problemă tipică, condensată într-un erou sau într-o situație tip, avînd implicată o schemă de poveste explicativă. Arhetipul e matriceal, paradigmatic, tensionant, la fel ca și cazul tipic, exemplar. El se instituie ca un nod de rețea, în stratul implicit al teoreticului cultural asmilat de către persoana conștientă. Aceasta, crescînd, dezvoltîndu-se într-o atmosferă culturală dată, resimte și intuiește cum se configurează progresiv, în planul preconștient al ființei sale, anumite constelații arhetipale ale respectivei culturi, care încep să-l definească, ca un complement al caracterului său. Caracter ce rezultă din nume, din chip, din comportamentele sale evaluate de alții, din opțiunile sale explicite, derivate dintr-o conștientă concepție despre lume, din convingeri și credințe întemeiate rațional, în mijlocul acestei vaste lumi a logosului.

Poate e timpul să formulăm mai clar unele lucruri. Discursul despre ființele intermediare are în vedere logosul uman. Heraclit a dat greutate ontică termenului de logos depășind acest nivel antropologic. Rămînînd în contextul inițial se cere subliniat că „Umanul" a apărut și s-a configurat pe un sol biologic, deasupra și diferit de lumea „Biosului" cu care e totuși strîns intricat. E necesar un efort de gîndire pentru a disocia ceea ce este în om specific uman. Atunci cînd spunem că omul este „muritor" nu are rost desigur să ne referim la moartea sa biologică. Ci, eventual, la limitarea sa existențială, mai ales în ipostaza individului. Muritorii sînt ființe limitate, dar care, ca persoane individuale, au totuși în ei o deschidere spre absolut. Logosul uman mediază această deschidere, această aspirație și șansă. Ființele intermediare, copii și locuitori ai acestui logos invocat mai sus, sînt desigur altceva decît persoana individuală concretă care totuși le încorporează pentru a se putea defini plenar. De aceea discursul de pînă aici a fost în permanență marcat de o anumită ambiguitate. Multe sînt proprii atît indivizilor „în carne și oase" cît și „ființelor intermediare" ce ființează în instanța teoreticului și al căror rol de autori și rostitori ai discursurilor omenești de orice fel nu poate fi ignorat.

Dar, pe lîngă ființele mai sus amintite, logosul uman asertiv mai are drept elemente cheie toposul simbolului — ce coboară spre abisuri — și toposul ideii ce se înalță deasupra orizontului logico-valoric. Abisurile și înălțimile se întîlnesc în cerc, trimițînd spre transcendență. Fiind încă în partea de început a expunerii, vom invoca acum simbolul.

S-ar putea spune că simbolul are într-un fel rangul, coerența și unitatea intens semnificantă care-i permit să fie, pînă la un punct, similar ființelor intermediare. Acestea la rîndul lor poartă în ele permanent o potență simbolică, mai ales la nivelul rostirii lor, prin prezența expresivă, prin atitudini și gesturi exemplare. Dar simbolul se manifestă și prin figuri geometrice sau numere, prin culori, corpuri cerești, pietre prețioase, plante, animale sau instrumente create de om. În momentul în care toate acestea se instituie ca simboluri, ele ies din nemijlocrea existenței lor firești și din modul în care sînt implicate în practicile umane, căpătând calitatea unei entități ce aparține logosului lingvistic și care deschide o cale directă spre transcendență.

Prezent în universul logosului lingvistic și intim intricat cu un anumit sector al practicii — simbolul nu se articulează de obicei cu un discurs explicit, așa cum e povestea ce cuprinde ființele intermediare. În plus, el nu are peripeții și istorie, ființînd într-o cvasi-eternitate. Simbolul este de obicei plurisemic, semnificațiile sale pulsînd iradiant prin chemări și provocări, prin oferte făcute înțelegerii participative. Jadul încarnează principiul cosmologic Yang și prin aceasta simbolizează eternitatea, suveranitatea, puterea. Leul este un animal solar, simbolizînd regalitatea. Perla simbolizează feminitatea, fertilitatea, apa, luna. Nodul simbolizează legătura, înlănțuirea, captivitatea, corelat fiind cu labirintul. Gestul botezului simbolizează scufundarea și reapariția din ape, potopul și retragerea lui, moartea și renașterea spre o nouă viață

spirituală. O simbolistică bogată stă în spatele crucii, al triunghiului, al cercului, care întruchipează soarele, timpul ce curge, cerul...

Simbolul solicită şi reuneşte muritorii care ajung să-l înţeleagă printr-o iniţiere, printr-o integrare într-o comunitate spirituală în care el joacă un rol de toţi intuit sau înţeles, tocmai ca element al coeziunii, comuniunii. Spre deosebire de concept sau categorie, simbolul nu operează unificarea abstractă a multiplului şi diversului sub „unu", sub unitatea unei generalităţi gîndite. El pretinde participarea şi susţine o practică umană, mitico-sacrală, mistico-religioasă, magică sau chiar politică, în sensul identificării şi potenţării unei doctrine. Pentru cei iniţiaţi, pentru cei ce fac parte din comunitatea în care simbolul respectiv îşi are locul său definit de pod coeziv al cosmicităţii umane, semnificaţia sa e transparentă şi nu presupune comentarii. Ea trebuie însă decriptată şi explicată altora, în cadrul propagandei care caută asimilarea unor noi adepţi; sau în cazul investigării teoretico-ştiinţifice, care se străduieşte să înţeleagă structura logosului unei lumi în care simbolul păstrează importanţa şi îşi joacă efectiv rolul său specific.

Simbolul trebuie înţeles; el nu poate fi povestit. Această afirmaţie îşi păstrează adevărul oricînd, dar necesită unele nuanţări. În contextul anumitor practici, cum e cea mitico-sacrală şi religioasă, simbolul coexistă cu istoria ce conţine eroi şi evenimente; deci fiinţe intermediare. Isus răstignit pe cruce e un simbol inserat într-o poveste. În acelaşi context apar apoi şi zone de interpătrundere a acestor poli prin parabolă, alegorie şi prin „tropii" ce se pretează la descifrarea hermeneutică. Practicarea religiei creştine în biserici se va referi în egală măsură la simboluri şi scripturi, toate oferindu-se predicilor de duminică sau interpretărilor savante.

Povestea, cu fiinţele sale intermediare, apare o dată cu rostirea în universul logosului; şi tot aici rosteşte în felul său specific simbolul. Dar tăcerea? Ce sens ar putea avea tăcerea?

La un prim şi superficial nivel, tăcerea poate fi şi ea un fel de rostire. Dacă orice aserţiune implică o întrebare sau o chemare faţă de care se instituie ca răspuns, uneori poţi spune foarte multe tăcînd. Dincolo de acest aspect contextual, tăcerea mai poate fi înţeleasă şi ca un element firesc şi absolut necesar al discursului semnificant, aşa cum e pauza dintre cuvinte, distanţa dintre litere sau intervalele de nesonoritate fără de care muzica nu ar fi posibilă.

Dar tăcerea pe care o pretindea Pitagora înseamnă ceva

mai mult. Ea nu poate fi desprinsă de avertismentul că prea multă atenţie acordată logosului lingvistic face să se uite esenţa acestei lumi a ordinii, guvernată de numere şi încoronată de muzică, pe care o pot recepta doar cei iniţiaţi. Şi apoi, dacă în zarva pieţii, în agora, se discută mult şi cel mai ades superficial, s-ar cădea ca rostirea asertivă, ce pretinde că urcă în tărîmul teoreticului, să fie rezultatul unei meditaţii adînci, al unei elaborări serioase şi fundamentate.

Înainte de a rosti omul ar trebui să judece cu temei. Ceea ce se petrece în tăcere. La fel ca-n receptarea comprehensivă, în imaginarea vizionară, în contemplaţie sau extaz. Tăcînd, subiectul se reculege, reuneşte multiplul şi diversul lumii, sub coerenţa unui substrat, în sens de „unu" semnificativ. El judecă şi elaborează sinteza spunerilor sale cu rost. A rostirilor sintetice şi iradiante de sens. Lucrarea esenţială a logosului mediază, ducînd la sinteză, la aserţiunea sintetică întru adevăr.

Şi acum oare ce am putea spune despre logos însuşi? În cadrul „jocului lingvistic" grecesc acesta însemna multe, astfel încît deschizînd un dicţionar am putea citi: A/Vorbire, un cuvînt, suită de cuvinte (propoziţie, definiţie, sentinţă, proverb, exemplu, rezoluţie, condiţie, promisiune, pretext, argument, ordin), menţiune, zgomot, convorbire (conversaţie, discuţie), relatare (fabulă, istorie), compoziţie în proză (discurs, tratat filozofic, carte), scriere artistică. B/Raţiune, facultate de a raţiona (inteligenţă), judecată (opinie, opinie bună — stimă), valoarea unui lucru, relaţie (proporţie, analogie), justificare (explicaţie, presupunere etc.).

Cu peste două mii de ani în urmă, unul din acei bărbaţi curajoşi într-ale gîndirii, care au pus bazele filozofiei, Heraclit din Efes, a îndrăznit să ridice termenul de Logos pînă la un rang esenţial pentru această nouă şi fundamentală ştiinţă omenească. Cei ce l-au urmat şi, chiar s-au inspirat din el nu au dezvoltat însă cu perseverenţă această genială intuiţie. Platon „Heracliteanul" a impus dialectica, iar mult mai tîrziu Hegel, care se revendica şi el de la Heraclit, a dezvoltat ideea acestuia privitoare la omniprezenţa coexistenţei tensiunii contrariilor, dar nu a reluat întru interpretare şi îmbogăţire, efectiv, tema Logosului propriu-zis. Chiar stoicii s-au referit mai mult la „focul făuritor", iar Plotin, la care Logosul apare efectiv, îl aşază într-un rang inferior faţă de un alt concept care a frămîntat gîndirea filozofică grecească, şi anume „Unu" absolut.

Ce e drept, din altă perspectivă Logosul a intrat ca un

element esențial în comentariul dogmaticii creștine prin Evanghelia lui Ioan, cu timpul el identificîndu-se cu însăși Cristos.

Înainte de a încerca să sugerăm o posibilă regîndire a conceptului de Logos, ne putem opri cu folos la o expresie care traduce în mare parte în limba română semnificațiile acestuia; și căreia Constantin Noica i-a găsit surprinzătoare valențe speculative. E vorba de cuvîntul „rostire". La noi, în românește, rostește cu adevărat acela, sau ceea ce a intrat în rost, ceea ce, s-a „rostuit" cu adevărat. Ceea ce — sau acel ce — s-a împlinit, printr-o bună așezare întru ființă, deschisă spre devenire. Cum ar putea oare rosti cu rost — adică cu sens, cu înțeles, cu valoare, cu temei — ființa ce nu și-a aflat rostul? Rostirea este rostirea a cuiva, a ceva, a unui subiect mai individual sau mai generic. La extremă se plasează însăși rostirea „ființei", afirmarea sa de sine — care de fapt e mai mult un semnal sau un indiciu — afirmare și manifestare ce se realizează prin intermediul logosului ce-i este consubstanțial. Subiectul ce rostește, subiectul „rostuit", și-a găsit desigur o fericită configurare, structurată, formă și chip, a ajuns la un rost temeinic prin fericita sinteză dintre individual, general și determinații, prin diversificare și multiplicare, printr-o dimensionare interioară bogată, plenară și armonică. Pentru universul în care ne mișcăm acum, am putea spune că ființa mediatoare rostitoare s-a închegat cu temei, cu rost, sub un nume, chip și caracter bogat, astfel încît ea se afirmă prin rostiri ce emerg firesc din sinea sa lărgită.

Logosul, așa cum îl putem intui în fragmentele rămase de la Heraclit, este desigur „obscur". Dar, totuși, plin de sugestii. Putem astfel citi din Ediția Diels-Kranz (în traducerea lui I. Banu):

Fragm. 1

Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui logos care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potriva acestui logos, oamenii seamănă cu niște nepriceputi cînd fac pe priceputii în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizînd fiecare lucru după natura lui și arătîndu-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu își dau seama de ceea ce fac atunci cînd sînt treji, întocmai cum uită de cele ce se întîmplă în somn.

Fragm. 2

De aceea, datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun. Cu toate acestea, deși logos-ul este comun, cei mulți trăiesc ca și cînd ar avea doar gîndirea lor proprie.

Fragm. 50

Heraclit, așadar, spune că există întregul, divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu, dumnezeu-dreptate. Dîndu-mi nu mie ascultare, ci logos-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sînt una. Aceasta o spune Heraclit.

Fragm. 72

Oamenii, deși sînt în neîntreruptă comunicare cu logos-ul, care le gospodărește pe toate, se află în discordanță cu el, iar lucrurile, de care se lovesc zilnic, le par străine.

Fragm. 45

Cercetînd hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atît de adînc logos are.

Fragm. 115

Logos-ul propriu al sufletului; el se sporește pe sine însuși.

Fragm. 31

Transformările focului: mai întîi mare, din mare, jumătate devine pămînt, jumătate vîrtej de foc. Într-adevăr; el susține că focul, sub acțiunea logos-ului, divinitate care le gospodărește pe toate, este preschimbat, prin intermediul aerului, în apă, care e întocmai unui germene al ordinii universale, și pe care Heraclit o numește mare.

E clar, Logosul lui Heraclit e un principiu universal, ontologic, cosmic și nu doar o dimensiune antropologică sau doar un element al limbajului, al rostirii și gîndirii, așa cum sugerează aria sa semnatică greacă. Și totuși, ceea ce e mai important pentru ideea de Logos, ține de om, de Umanitate. Dar, la acest nivel al Umanului, Logosul este o instanță suprain-dividuală. Logosul este comun, fiind o instanță pe care cei mai mulți — dintre oamenii individuali — par a o ignora, trăind ca și cînd ar avea doar gîndirea proprie (2) sau arătîndu-se neputincioși să-i pătrundă sensul (1). Deși el dă adîncime sufletului individual (45) iar oamenii se află într-o neîntreruptă comunicare cu logos-ul care le gospodărește pe toate (72).

Acest aspect, de gospodar activ și omniprezent, acordă Logosului un rang înalt, aproape Zeesc, de „divinitate care le gospodărește pe toate" (31). Și, în plus, Logosul e creator; prezent în sufletul omului, el „se sporește pe sine însuși" (115). Astfel de caracteristici fac ca Logosul lui Heraclit să nu rămînă cantonat la nivelul limbii și al limbajului și nici doar la cel al teoreticului. El se afirmă ca un principiu activ, ordonator, organizator, creator. Desigur, aceasta implică judecarea. Judecarea imaginativă, sintetică și creatoare. Dar, de vreme ce Logosul e legat de „ceea ce e comun", în joc pare a fi mai mult decît

atît. Mai precis, par a intra în joc practicile umane prin care omul acționează creator asupra lui însuși și a naturii, metamorfozîndu-le. Dar, ca un element central și suprem pe care Logosul îl susține și îl afirmă, apare „sinteza" prin care „toate sînt una" (50). Comentînd acest celebru Fragment, Heidegger se întreba: oare acest Logos nu l-am putea înțelege ca „ființă a ființîndului", sau, mai ales, ca „Poziție ce reușește" . . . care „reușește" ceea ce stă întins în față . . . adunat și exprimat în lumină . . . în evidență . . . în desocultație . . . ? . . .

Depășind acum meditațiile filozofului german și avansînd asupra celor ce vom încerca să spunem în continuare, vom susține provizoriu că prin Logos am putea înțelege nu doar „tărâmul teoretic", cel al spunerilor cu rost, al aserțiunilor adevărate sau verosimile realizate prin limbă și limbaj. Ci mai mult. Și anume, instanța antropologică practico-teoretică centrată de judecarea creatoare care exprimă comuniunea comunitară. Instanță ce are realitate deasupra individualului Conștiinței — pe care însă-l fecundează — și care e asigurată de tăria Spiritualității, prezentă în orizontul logico-valoric ce asigură accesul spre transcendență; spre transcendența ca ființă.

Sperăm ca pînă la sfîrșitul acestei expuneri, obscurele spuneri de mai sus să se lumineze cît de cît.

ZEI, EROI ȘI OAMENI

S-a spus în repetate rînduri că oamenii s-au născut împreună cu zeii. Zei care preced lumea oamenilor în legendele sacre; zei ce se estompează apoi, ba chiar ajung în amurg sau dispar în gîndirea științifică modernă, lăsînd loc unor alte instanțe ale generalității umanului, cum ar fi „spiritul" sau orizontul logico-valoric, ce deschid drumul spre domeniul transcedent al ființei.

Zeii coboară de la general spre individual. În schimb, eroul epopeilor și al marilor întîmplări istorice, ca ființă tipică, urcă dinspre individual spre general. Iar în zona dintre aceștia și zei vom întîlni eroii mitici, eroi legendari (tipici, corespunzînd gîndului lui Noica despre holomeri).[24]

Zeii pun în joc chemarea spre înălțimi „transcendente". Iar apoi, în perioada lor de disoluție, ei marchează elementele constituitive ale umanului; și în primul rînd munca și limbajul. Eroii ridică problema întrebării, a întrebărilor despre sine, constitutive pentru conștiința morală a omului. Sau fac să strălucească fapta generatoare de istorie, susținînd mutațiile existenței umane, devenirea ei. Se pregătește astfel o lume umană nouă în care acești zei și acești eroi alunecă în plan secund. Iar în lumina scenei comunitare se va instala dezbaterea agorică a cazului.

Dar, să începem acest drum invocînd ființa intermediară a zeului; adică a lui Ra.

Este celebru episodul în care Isis află numele adevărat al lui Ra. Zeul solar este bătrîn, saliva îi curge din gură; zeița amestecă scuipatul cu țărîna, făcînd un șarpe ce-l mușcă pe marele său tată. Chinuit de foc și răceală, acesta cere ajutor vrăjitoarei sale fiice care-i pretinde în schimbul vindecării:

„Spune-mi numele tău, o părintele meu divin, căci trăiește cel al cărui nume e rostit."

(Atunci grăi Ra): „Sînt făuritorul cerului și al pămîntului, făcut-am munții și plăsmuit-am tot ce se află pe ei."

„Sînt făuritorul apei, plămăditu-l-am pe Medt-Urt, făurit-am vițelul mamei lui și creat-am dulceața dragostei. Sînt făuritorul cerului și al tainei celor două orizonturi și am pus sufletul zeilor în ele. Sînt cel ce-și deschide ochii și face lumina, cel ce-și închide ochii și făurește bezna, cel la a cărui poruncă se revarsă Nilul și zeii nu-și mai știu numele. Sînt făuritorul orelor, cel care făcut-am zilele. Sînt deschizătorul serbărilor, cel care făurit-am șuvoiul. Sînt făuritorul flăcării, al vieții, cel care făcut-am toate cele."

„Sînt Hepra în zori, Ra la amiază și Atum în amurg."

Dar veninul nu ieșea.

Atunci grăi măria sa Ra: „Să mă caute Isis și numele meu să treacă din trupul meu în trupul ei."

Și cînd și-a mărturisit numele, Isis, mare prin farmecele ei, făcu ca veninul să iasă din Ra, obținînd cu această ocazie puteri pentru fiul ei Horus.[25]

Ra are multe nume. Numele sale sînt ipostaze ce-l definesc în primul rînd ca făuritor: al cerului, pămîntului, apei, dragostei, luminii, orelor, flăcării vieții etc. Cu această ocazie Ra nu amintește calitățile sale de psihopomp, de hierofat, de inițiator în mistere, patron al descendențelor solare ale faraonului și altele. El amintește însă de numele de Hepra, termen apropiat he peper — „a exista", „a ființa", de hepru — „existență", „ființare". „Sînt Atum în amurg", mai spune el: Atum, zeu aflat în fruntea eneadei de la Heliopolis, tată al lui Su și al lui Tefnut. Numele multiple ale lui Ra exprimă manifestarea sa, desfășurarea sa în determinații, multiplele sale înțelesuri ca divinitate existentă pentru oamenii unei vremi. De unde și multiplele sale peripeții istorice și locale. Ra, zeu al cerului — prin solarizarea ființei supreme — părinte al ordinii lumești — prins la rîndul său într-o rețea de divinități care-l delimitează și-l circumscriu. Între descendenții săi se numără și Osiris și Isis . . .; și apoi, fiul lor, Horus. Ra, devenit bătrîn, intrînd în mignoranță în fața ascensiunii și preeminenței altor zei, le

transmite acestora reflexul măreției sale fundamentale. Amon, devenit regele zeilor, va fi Amon-Ra; Horus, ajuns la putere, va fi Ra Hor-akti. În fața dispersiei numelor și determinațiilor, Ra își păstrează coerența și adîncimea sa de ființă intermediară magnifică prin numele său „adevărat", înscris în intimitatea înrădăcinării sale în sine, în intimitatea corporalității sale, nume și adevăr ascuns, secret, de nepătruns. Impietatea pe care o săvîrșește vrăjitoarea Isis devine posibilă doar prin faptul că Ra ajunsese în acel moment bătrîn, că puterile transcendenței zeiești tocmai urmau să fie transferate nepotului său Horus, zeul politico-solar al faraonului viu, al Faraonului Horus. Această aflare a numelui secret nu va mai fi posibilă în cazul unui zeu viguros și intransigent cum va fi mai tîrziu necruțătorul și gelosul zeu al evreilor.

Numele zeului are deci straturi, nivele. Cele mai superficiale sînt acelea în care el devine o entitate-atribut: Ra devine Amon-Ra. Apoi avem stratul denumirilor ce-i descriu caracteristicile, ce-i dau definiție, ce-i asigură o schiță de caracter. În sfîrșit, se poate identifica stratul profund al numelui propriu și intim, ce asigură coerența sa adîncă, existența sa vie și activă, realitatea sa strălucitoare ce leagă o comunitate culturală dată închizînd-o asupra ei însăși și deschizînd-o spre o anumită „transcendență" configurată local. Zeul, ca entitate generală, e un principiu de coeziune în interiorul umanului. El există pentru toți oamenii ce-l cunosc și cred în el. Zeul îi patronează, îi învăluie, îi fundamentează. El susține practicile umane cărora le asigură argument și sens. Zeul e invocabil, planînd deasupra indivizilor, permițînd tuturor celor ce cred și se încred în el să se împărtășească din puterea sa, fără ca aceasta să scadă astfel. El seamănă cu simbolurile, cu conceptele, cu ideile, coborînd însă mai jos și înălțîndu-se mai sus decît acestea. Mai jos o dată cu numele, cu determinațiile, cu povestea sa, retrăite cu intensitate de credincioși. Mai sus căci urcă întru zona de „absolut" a ființei.

Povestea egipteanului zeu solar nu e însă încheiată. Aton era un alt nume al lui Ra. Dintr-un anumit punct de vedere era numele soarelui ca astru. De Aton se leagă momentul istoric fierbinte al lui Amenophis IV, fondatorul unui nou stil de religie. O nouă formulă de existență a zeității, un nou zeu, un nou univers religios își cere acum templele sale, cultul său, poemele sale, capitala sa. Și Ikhunaton, faraonul ce și-a schimbat numele o dată cu această metanoe istorico-mistică, le oferă pe toate lui Athon, împreună cu imnurile pe care le concepe, le declamă și le scrie. Iar dincolo de continuarea acestei po-

veşti, de prăbuşirea capitalei de la El Amarna, dincolo de naşterea şi consolidarea monoteismului ebraic — prin evreii fugiţi din Egipt sub Moise, nu mult timp după aceste evenimente — dincolo de subtilitatea prin care lumina — şi nu soarele — ajunge elementul fundamental al acestui nou monoteism (lumina ca bază a materiei, a spiritului), dincolo şi dincoace de toate acestea, soarele, ca fiinţă intermediară zeiască, nu-şi încheie nicidecum existenţa. El susţine în continuare istoria politică şi ascensiunea „raţionalităţii".

Soarele e un zeu dintr-o generaţie mai nouă. S-a observat mai demult o legătură între destinul „politic" al unei societăţi şi cultul solar. Despre un „cult al soarelui" se poate vorbi doar în Egipt, Asia şi Europa arhaică — precum şi în Mexic şi Peru (adică la popoarele americane „civilizate"). Acest cult solar, prin caracterul său diurn, conduce spre „raţionalizare". Desigur, zeul sau epifaniile solare păstrează un caracter ambiguu: el este şi psihopomp, în relaţii cu lumea întunericului, cu germinarea, cu vegetaţia. Dar, în mod central şi eminent, el este un zeu al cerului zilei luminoase, în relaţie cu tot ceea ce e dinamic şi activ în înălţimile strălucitoare ale puterii; adică în relaţie cu suveranitatea politică, cu faraonul, cu eroii solari, civilizatori. Pentru ca, evidenţiindu-şi din nou ambiguitatea, el să apară în relaţie şi cu iniţiaţii unor societăţi secrete. Istoricul religiilor spune:

Hierofaniile solare au tendinţa de a deveni privilegiul cercurilor închise, al unei minorităţi de aleşi. Ceea ce are ca efect faptul de a încuraja şi precipita procesul lor de raţionalizare. Asimilat „focului inteligent", soarele sfîrşeşte prin a deveni, în lumea greco-romană, un „principiu cosmic"; din hierofanie el se transformă în *idee* printr-un proces, de altfel, similar cu cel pe care-l suferă şi alţi zei uranieni... Ultimii veniţi printre „aleşi", filozofii, au reuşit astfel să desacralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice."[26]

Ra avea nu numai variate nume şi definiţii, ci şi diverse chipuri şi atribute. Îi era proprie în primul rînd barca călătoriei sale. Îl mai întîlnim împins de un cărăbuş, odihnindu-se pe spatele vacii cereşti, cub formă umană, cu cap de şoim, cu corp de motan. Ra-Athon va fi prezent sub forma însăşi a soarelui cu raze, raze încheiate cu mîini de om. Această imagine a soarelui cu raze o regăsim apoi în roata carului. Carul în general şi soarele în special sînt simboluri şi atribuite solare. Unde soarele nu călătoreşte cu barca — ca în Egiptul Nilului — el călătoreşte în car, ca în Grecia sau aiurea. Şi astfel s-a putut afirma:

„Înainte de a furniza un mijloc de transport, carul a fost vehicolul procesiunilor rituale; el plimba simbolul soarelui sau imaginea zeu-

lui solar. De altfel nu a putut fi „descoperit" carul decît după ce a fost înţeles simbolismul roţii solare."[27]

De la carul solar putem coborî la carul imaginii sale politice, la carul regelui, al conducătorului. Eroii mitici, eroii legendari conduc carul ca semn al magnitudinii, al strălucirii şi preeminenţei lor printre oameni, al forţei lor. Şi astfel ni se perindă pe dinainte carul lui Mithra, carul lui Hector şi al lui Achile, carul eroilor epopeilor irlandeze...

Carul solar, carul eroilor, înaintînd, curgînd, se roteşte discul solar al roţilor sale, curgînd şi înaintînd, rostindu-se mereu, şi astfel soarele hipostaziat desfăşoară timpul cosmic şi istoric. Soarele răsare, soarele apune; ziua se preschimbă în noapte şi noaptea în zi; trec zile şi săptămîni, trec luni şi luni, vara se preschimbă în toamnă, vine iarna ce trece în primăvară în hora anotimpurilor prezidată de soare. Desigur, în structura acestui timp cosmic al oamenilor un loc îl are şi luna; şi chiar celelalte planete, purtătoare şi ele de zei. Anul începea, la cei vechi, sub semnul lui Marte, în zodia berbecului şi se încheia în zodia peştilor, sub semnul lui Neptun şi Jupiter; iar soarele însuşi prezida, pe la mijloc, zodia leului. Şi apoi, săptămîna începe sub semnul Lunii, se continuă sub cel al lui Marte, al lui Mercur, al lui Joe, apoi al Venerei.... Stînd sub cerul ordonat de soare, stînd sub timpul cosmic în raport cu planetele-zei, omul se naşte cu un caracter şi un destin. Şi deabia pe vremea lui Heraclit, cînd Helios, lipsit de magnitudine, viaţă, mit şi rit este aproape un slujbaş ce-şi împlineşte cu resemnare primejdioasa-i meserie, omul învaţă să înţeleagă faptul că:

„Educaţia este pentru cei ce au primit-o ca un al doilea soare."
(Heraclit, fragm. 134, Diels-Kranz)

Timpul uman, timpul istoric, stătea sub semnul astrului diurn. Şi aceasta de pe vremea farsonilor pînă în cea a „Regelui Soare" care va spune: „Statul sînt eu". Acest timp uman este însă nu numai un timp al evenimentelor şi eroilor, ci şi un timp al judecăţii şi adevărului.

Ra era la un moment dat cel din care deriva, cel care asigura prezenţa şi existenţa lui Maat, a adevărului şi dreptăţii. Cînd, în urma unei conspiraţii, Ra pleacă călare pe vaca cerească, în lume se instaurează răutatea, nedreptatea, suferinţa. Sîntem în această vreme de începuturi, într-un univers trăit mitico-ritual, în care concepţia despre lume, viaţă şi om e prezentă prin mit. Iar existenţa lumii, a naturii, a omului,

e asigurată prin ritual. În această lume, mitul trăit, actualizat ritualic, e transparent și inteligibil pentru toți. Căci toți se împărtășesc acum din el, toți participă la viața comunitară pentru care mitul — și simbolurile sale consubstanțiale — reprezintă un liant. Maat, fiind o hrană a zeilor, va deveni o hrană plăcută și pentru faraon, pentru zeul viu, pentru zeul rege ce, domnește pe pămîntul Egiptului. Regele, fiu al lui Ra-Amon stăpîn al economiei și administrației — ca și al ritualurilor religioase —, este cel care menține armonia în Egipt. De aceea Maat se identifică cu voința regelui-zeu.

Și, mai tîrziu, în epoci ulterioare, Ra rămîne cel ce asigură adevărul și dreptatea. Dar la un moment dat el e pus să judece înseși drepturile de moștenire, de succesiune ale puterii sale: drepturile lui Horus, fiul fiului său Osiris, împotriva lui Set. În tot acest proces, așa cum ni s-a păstrat în variate versiuni, Ra nu mai asigură adevărul și dreptatea prin singura sa prezență, prin simplul fapt că se oferă altora spre împărtășire. El judecă acum ca un judecător, sfătuit de unii și de alții, în fața căruia împricinații țin discursuri: judecător care, pînă la urmă, dă o judecată împotriva opțiunilor sale inițiale. Epoca mitico-ritualică caracterizată prin povestea bogată în implicații a zeului, poveste relativ ușor de înțeles de cei pentru care mitările și simbolurile sale erau familiare, această epocă se mută treptat spre o vreme a judecății desfășurate, o vreme a discursurilor explicite și argumentate.

Poveștile populare despre soare, așa cum se întîlnesc în folclorul nostru, se inseră în această vreme mai tîrzie în care soarele, deja mult antropormorfizat, este redus la cîteva funcții specifice, fără a mai avea pregnanța unui zeu viu. De altfel, el e un personaj otios, închis în lumea sa, un personaj ce tace și-și vede de treabă, ca un mecanism automat. Cum de se mai îndrăgostească de el cîte-o fată? Să o atragă oare strălucirea și poziția sa înaltă? Oricum, muritoarea noastră desfășoară minuni de perseverență și ingeniozitate pentru a ajunge, cu ajutorul vîntului turbat, pînă la tărîmul, la casele, la castelul soarelui. Dar aici, vai, intră în joc hiperprotectoarea sa mamă. „Simt carne de om, simt carne de om" — strigă aceasta, adulmecînd pericolul. Și, pînă în sfîrșit, dragostea nu se poate împlini. Numai că „biata muritoare" nu se retrage într-o regăsire de sine relativ împlinită. Ea intră în tărîmul tăcut al contemplării, ca vegetal, ca floarea a soarelui; cel mult, prin metamorfoză, devine capabilă de imnuri, de cîntece, ca ciocîrlia.

Această ultimă poveste despre soare e totuși pilduitoare. Cineva spunea că fiecare moare, sau altfel zis „își dă sufletul",

în elementul său. Elementul zeului — dincolo de nenumăratele sale determinații, este chemarea spre înalturi. Și această chemare, povestea despre un soare care nu mai este zeu, ne-a păstrat-o ca pe o mărturie.

În sfîrșit, în acest crepuscul al zeilor, chiar și imaginea solară pierde din puterea ei rostitoare inițială. Oricum, ea pierde forța care stătea în spatele construcțiilor megalitice sau al carului solar. Discul solar devine emblemă, se mută pe scuturi, pe steaguri. O ultimă peripeție, în care soarele atrage și celelalte planete, în care atrage și pe protejatul său, Regele — împreună cu Regina protejată de lună — în care implică oul cosmic și cele patru elemente, este o peripeție ce se desfășoară sub auspiciile unei rude aparent minore, sub semnul fratelui isteț al solarului Apollon, al psihopompului Hermes. În continuare, vom trece la povestea plină de peripeții și semnificații a acestui Hermes-Mercur.

HERMES

În dialogul Cratylos, în discuția sa cu Hermogenes — despre care Cratylos tăgăduiește că ar fi Hermogenes, fiul al lui Hermes — Socrate încheia analiza etimologică a numelor zeilor chiar cu Hermes și Pan. El spune:

„Oricum, Hermes pare să se refere într-un fel la rostire, căci a fi interpret (Hermeneus) și vestitor și hoțoman și amăgitor în vorbe și încă iscusit în negustătorie, ei bine, toate aceste îndeletniciri țin de virtutea cuvîntului. Or, așa cum am spus-o mai sus, a vorbi (eirein) înseamnă a te folosi de cuvînt, iar acel „emesoto", adesea întrebuințat de Homer, înseamnă a iscodi în tot felul. Din aceste două elemente, deci a iscodi și a face iscodit cuvîntul (căci legein este totuna cu „eirein"), ni-l înfățișează — ca să spunem așa — legiuitorul pe acest zeu: „Voi, oamenii, celui care a făcut vorbirea iscoditoare (to eirein emésato) pe drept i-ați spune Firemes. Noi însă, închipuindu-ne că-i înfrumusețăm numele îi spunem Hermes" ... „Așadar pe bună dreptate e numit cel care face cunoscut tot (pan) și care răsucește într-una (aei poton) Pan căprarul (Pan aipólos), el, fiul cu îndoită fire a lui Hermes, neted în jumătatea de sus, iar în jos aspru și întocmai țapilor. Și este Pan acesta fie rostirea chiar, fie fratele bun al rostirii, dacă e întotdeauna fiul lui Hermes. Or, ca fratele să se asemene fratelui, nimic de mirare. Dar, așa cum spuneam, să lăsăm, prietene, deoparte pe zei."[28]

De ce încheie oare Socrate lista zeilor cu Hermes? Hermes este, la prima vedere, un zeu minor. Deși fiul al lui Zeus, el

nu are demnitatea și măreția solarului Apollon și a surorii sale Arthemis. Năstrușnic, pus pe șotii din prima zi, el își rîde de năprasnicul său frate, de săgetătorul, de patronul oracolelor, Foebus. Raportarea aceasta inițială la Apollon îl și definește; căci el își atacă fratele în esența definiției acestuia, în capacitatea sa oraculară. Iată, Hermes bebelușul îi fură fratelui vacile sfinte. Iar acesta, deși știe în mod cert, prin divinație, cine este hoțul, rămîne neputincios în recuperarea bunului său, neputînd afla ascunzătoarea. Ca orice frate mai mare învins, Apollo fuge la tata Zeus, care și el se dovedește incapabil să afle ceva de la Hermes. De altfel, vacile nici nu mai erau toate în viață. Hermes deja și sacrificase cîteva din ele. Iar din intestinele uneia, întinse deasupra unei broaște țestoase scobite, el inventase lyra. Și totul se încheie cu o negociere: Apollon îi dă lui Hermes vacile în schimbul lyrei; apoi îi dă caduceul în schimbul flautului. După ce l-a lovit mortal în esența sa de ghicitor, fiul Maei îl completează pe divinul și necruțătorul Apollon, cel ce săgetează fără milă pe copiii Niobei, dîndu-i lyra cu care acesta poate ritma, în sfîrșit, dansul muzelor. Adică, cum se zice, „îl face om" — ba, pardon, zeu. Desigur, prin aceasta nu reușește să-i schimbe fiului lui Letho firea sa năprasnică, achileană. Dovadă, povestea lui Marsias. Firea năstrușnică de hoțoman a lui Hermes nu se oprește însă aici. În alte împrejurări el îi fură mărețului său frate chiar arcul cu săgețile. După cum fură lui Hefaistos cleștele, lui Poseidon tridentul, Afrodite brîul, lui Marte spada, iar lui Zeus sceptrul.

Pentru Hermes determinația de hoț nu e numai evidentă, ci și afirmată explicit. El este, în lumea greacă, patronul hoților. Dar hoția sa nu e banală și meschină; ea e semnificativă și fundamentală, privînd zeii păgubași de ceea ce au ei mai esențial și definitoriu, clătinîndu-le astfel încrederea în ei înșiși, siguranța lor de sine, anunțîndu-le sfîrșitul vieții lor specifice de zei.

Și totuși, Hermes acesta, așa subminator cum e în spatele șotiilor sale, se așază în coasta lui Zeus, devine mîna sa dreaptă, umbra și vocea sa. Desigur, stăpînul fulgerelor nu se sfătuiește cu fiul său, nu-i cere părerea, îl cam tratează ca pe o slugă. Hermes e folosit ca mesager. Toți zeii, încă demni, stau bine înfipți în locurile lor. Doar Hermes zboară și intermediază, e pretutindeni, nelipsit de oriunde se întîmplă ceva. El e de neînlocuit, ca liantul lumii zeiești în decrepitudine. Dar Hermes nu e doar servitor și agent de legătură, ci și ființă de încredere. Într-un fel el, e și unicul prieten al încrîncenatului

Zeu suprem, însoțindu-l în aventura cu Alcmena sau în vizita de pe pămînt, cînd întîlnesc doar doi muritori cumsecade.

Așa de nelipsit de lîngă Zeus, Hermes e singurul dintre zei care e nelipsit și de pe lîngă fiecare om. Desigur, el, călătorul cu sandale înaripate, însoțește oamenii în variate călătorii, așezat cum e la încrucișări de drumuri. Dar, în mod cert, îi însoțește într-o călătorie mai deosebită, în ultima, cînd duce, în calitate de psihopomp, sufletele în Hades. În vremea aceasta, a epocii de aur a Greciei, sîntem departe de timpul cînd marele Ra purta personal, cu barca sa, sufletele morților în tărîmul întunericului. Funcțiile zeului solar sînt acum împrăștiate: Helios mînă zilnic carul solar, Apollon, ca săgetător, omoară șarpele Pithon, Hermes, fratele acestuia, însoțește morții în Hades. Dar Hermes se mai apropie de oameni și în alte împrejurări, e drept, tot nocturne: cu caduceul în mînă, atingîndu-i cînd dorm, le dă vise.

Zeul acesta minor, dintre toți zeii cel mai apropiat de Zeus și de oameni, poartă în mînă caduceul. Cînd i l-a dat, Apollon n-a știut ce face, i s-au întunecat mințile. Căci, după ce va mai trece un timp, zeii, uitați sau învinși de un Dumnezeu mai puternic, se vor retrage în planete, de unde vor supraveghea zilele săptămînii și metalele. Dar Hermes-Mercur, cu caduceul în mînă, va prezida ca un stăpîn procesele alchimice.

În alchimia europeană Hermes este patronul proceselor alchimice. Aceasta este o poveste interesantă care ni-l prezintă pe zeul nostru într-o ipostază oarecum nouă: cea de zeu angajat în desfășurarea, grăbirea, realizarea unei opere de transformare, de metamorfoză, de făurire a ceva nou și înalt, de împlinire supremă atît în operarea cu materia naturii cît și în operarea omului cu propriul suflet. Hermes a fost desigur un inventator. El a inventat, de exemplu sandalele. Ceea ce nu e deloc un act banal; el apropie drumul de om. Să ne gîndim numai la povestea regelui indian care cerea să i se pună sub picioare, oriunde calcă, un covor; pînă ce înțeleptul, tăind din covor două bucăți și făcu-i sandale, i-a oferit un covor sub picioare pentru întreg pămîntul. În legătură cu aceste sandale un gînd indian spune:

> Cine-i mulțumit în inima sa, acela-i pretutindeni fericit; Cine are piciorul încălțat, pentru acela pămîntul (întreg) e acoperit cu piele.

Hermes a mai născocit, după cum se spune, măsurile, numerele și buchiile scrisului, învățîndu-i pe oameni toate acestea. Pentru zei el a inventat lyra și flautul. Fratele (sau fiul)

său Pan a inventat naiul. Acum e însă vorba de mai mult decît de invenție. Mai mult chiar, decît munca dacă o privim izolat, ca de exemplu făurirea de unelte în atelierul lui Hefaistos. O dată cu Hermes e vorba de lucrarea realizatoare, ordonată, făcută cu știință, gîndire, scop, pentru a se ajunge la „opus". Prin munca aceasta alchimică, omul prezidează transformarea de către el a naturii. Alchimia s-a dezvoltat în marginea mineritului, a metalurgiei încă marcate de ritual[29], în marginea operării asupra elementelor, a accelerării proceselor naturale și a perfecționării de sine, a înălțării de sine în parcursul realizării „opusului" ce duce la „aurul alchimic", la „homunculus", la „piatra filozofală". Hermes, care prezidează prin spiritul său întreg procesul alchimic, e prezent în această desfășurare sub multiple forme: ca vas hermetic, ca ou hermetic care primește materia primă — și ea mercurială —; și apoi e prezent ca însăși una din substanțele de bază de la care se pleacă, ca argint viu, ca metal lichid, ca mercur, corespunzînd și el de altfel unei planete. Iar mercurul, argintul viu, aleargă și se infiltrează peste tot, nu are tărie și consistență, nu are demnitate hieratică, la fel ca ceilalți zei. Deși cu multiple determinații, Mercur apare ca lipsit de limitații, ca difuzînd. El e un element ce se împrăștie peste tot, ce se distribuie, ce alunecă. Un zeu difuz și paradoxal care fură și dizolvă, care resintetizează și reunește prin schimburi prin comerți, prin comunicare.

Hermes, ca mesager și psihopomp, călătorește mereu. El era de altfel și patronul călătoriilor, după cum era și patronul comerțului. Comerțul înseamnă schimb; ceva se schimbă pe altceva. Schimbîndu-se una pe alta, două sau mai multe lucruri au nevoie de un etalon comun, de o unitate de măsură. Unitatea de măsură e un referențial, dar care, prin el însuși, în calitate de mijlocitor, își pierde determinismele proprii. Hermes are prea multe determinații pentru a putea fi definit univoc, pentru a i se întrevedea un caracter. Căci acum, o dată cu acești zei greci, cu Zeus și Hera, cu Marte și cu Apollon, ne apropiem într-un fel de caracterul oamenilor. Ceea ce nu se întrevedea la „zeii-definiție" ai vechilor egipteni. Hermes al nostru e însă lipsit de caracter. El e ca un etalon al preschimbării. Mediind, circulînd și făcînd să se schimbe lucrurile între ele, mijlocind, Hermes destabilizează lumea zeilor. Într-o lume cu zei adevărați, într-o lume patronată de zeii vii, totul este bine așezat, la locul său, bine centrat într-o solidă imobilitate. Zeii pot fi invocați prin ritual, cosmogeneza poate fi reactualizată. Iar efortul uman este îndreptat spre

menținere și persistență. O dată cu călătoria și comerțul, cu veșnica mediere și cu veșnicul schimb, înflorește însă agora, piața dezbaterilor comunitare, față de care sfînta lume a zeilor rămîne pe deal. Dezbaterea din piață își permite să ia în discuție totul, pro și contra, în cele mai variate versiuni. Și doar judecata, în numele legilor logicii și al valorilor, va sintetiza un adevăr de acceptat pentru comunitate. Adevărul celor întîmplate și cunoscute nu mai e unul singur, compact și masiv, cel purces din trecut și din înălțimea originară, zeiască, cel aflat prin anamneză. Vorbirea retorilor și sofiștilor alunecă ca argintul viu în mijlocul pieții, tulburînd spiritele. Este oare această mișcare a retorilor și sofiștilor — ce vînd înțelepciune în piața publică — doar aparență și înșelăciune? Este oare Hermes, ca patron al hoților și al retorilor, doar un zeu dizolvant? O dată cu Hegel lumea a înțeles mai bine faptul că mișcarea sofiștilor își are semnificația sa profundă pentru dezvoltarea spiritualității. Dar nu e nevoie să ajungem la Hegel. Platon și Socrate, în plină epocă, ne spun vorbe profunde despre înțelegerea lui Hermes (și Pan) ca rostire, ca cel ce a făcut rostirea iscoditoare. Iar rostirea are două fețe: una omenească și alta de țap. Una a adevărului viu și alta a exactității moarte, cum spune un filozof român.

Cu această determinare a lui Hermes ca rostire se deschide o nouă pagină din peripețiile sale. Hermes transmite deci mesaje, mediază: el îi patronează pe retori și va sprijini descifrarea textelor criptice. Și totuși, el însuși nu spune nimic. Căci Hermes este rostirea însăși, e mediul rostirii care poartă mesajele, care permite duplicitatea spunerii, înșelăciunea, minciuna, încifrarea. El este zeul limbajului smintit din imobilitatea plasmodierii ce cîntă magnitudinea zeilor înalți și imobili. Al limbajului în care și prin care înșiși zeii pot fi iscoditi. Dar și al limbajului în care și prin care se pot încifra sensuri și mesaje adînci, tulburi, uneori profunde, parcă venind dintr-o zonă transcendentă, zeiască. Dizolvînd lumea clasică a zeilor, Hermes o și salvează parțial prin hermeneutică. El este, în finalul lumii zeilor, un zeu tînăr, protector al forței efebilor, al gimnaziilor, al atleților pe care-i privește prin statuile sale ridicate în palestre.

Sub semnul firii sale paradoxale, acest zeu tînăr dă naștere hermeneuticii. Această față a sa e la fel de uluitoare și de serioasă ca și cea prin care, șugubăț fiind, el prezidează seriozitatea muncii productive și creeatoare, în toată gravitatea acesteia. În sens clasic, hermeneutica înseamnă descifrarea și înțelegerea mesajelor ascunse, sacre, din textele scrise.

Hermeneutica apare la un moment dat ca demers al raţiunii, în conjuncţie cu dialectica şi judecarea. Ea se desfăşoară sub forma unui cerc hermeneutic, care depăşeşte cercul vicios al scepticilor, în sensul amplificării raţional-spirituale a cunoaşterii, prin trecerea de la presentiment şi precunoaştere, la intuiţie, reflexie, inducţie şi deducţie, analiză şi sinteză etc. Demers bazat desigur pe factologia irecuzabilă a documentelor scrise, precis circumscrise prin exegeză savantă. Din demersul hermeneutic fac parte: lectura exactă, descifrarea, interpretarea, înţelegerea sensurilor şi intenţiilor de semnificare originare, printr-o transpoziţie în lumea, în universul propriu textului şi prin actualizarea, afirmarea în limbajul şi înţelesurile actuale, a sensurilor vechi, ascunse, originare, închise, implicate în discursul textului.

Desigur, şi în culturile orale se practică interpretări de semne şi rostiri, mai ales în sens divinatoriu. Descifrarea haruspicilor este pînă la un punct o hermeneutică; şi la fel descifrarea viselor şi a spuselor Pythiei. Dar aceasta este partea lui Apollon pythianul. Partea lui Hermes se deschide o dată cu textul scris. Ea e legată de misterul scrisului care codifică mesaje îndepărtate; deci de inscripţii, de scripturi. În marile culturi agricole scrisul e un însemn al puterii sociale şi al legăturii cu sacrul. Aşa a fost în Egipt şi în Mesopotamia. Înscrisul conţine un mister, o încifrare, o încriptare. Lectura nu e la îndemîna oricui. Ea înmagazinează şi asigură o putere în plan social. Iar sensul acesta de putere aproape magică a logosului scris se păstrează în materialul literar al religiilor, al poveştilor religioase, redactate în scris, al scripturilor.

Clasică este deci hermeneutica biblică în care, pe lîngă stabilirea exegetică a textului adevărat, se practică interpretarea sensurilor acestuia: sens literal, alegoric, moral, analogic. Hermeneutica biblică a rămas cantonată în spaţiul materiilor de învăţămînt ale religiei, ridicînd problema tipurilor, a antitipurilor, a modelelor, problema parabolei, a simbolului, Dar o dată constituită, hermeneutica difuzează. În primul rînd înspre tot ceea ce este text de un anumit rang. Apoi, înspre tot ceea ce e asimilabil textului.

Primul text filozofic cu titlul „Peri hermeneias" — tradus în latină prin „De interpretatione" — aparţine lui Aristotel şi constituie cartea a doua a „Organonului". Aceasta nu cuprinde însă o interpretare a textelor, ci o teorie a judecăţii, a intrepretării realităţii prin gîndul fixat. La un alt capăt, în Renaştere, Bacon înţelege prin interpretare, interpretarea Naturii. Dar acum e vorba de o analogie; căci Natura apare sub forma „Cărţii naturii" ce poate fi citită şi interpretată.

În spaţiul desacralizat al dezbaterii agorice, interpretarea va pierde la început din importanţă. Totuşi, ea se păstrează, ca, de exemplu, în interpretarea legilor. Legile, pentru a fi de folos, trebuie actualizate, coborîte din planul lor cvasi-ideal, interpretate împreună cu planul valorilor de echitate, justeţe, bine şi rău, aşa cum sînt înţelese acestea la un moment dat. Astfel, judecata publică a delictelor face să funcţioneze mereu şi efectiv o hermeneutică. Şi aceasta cu toate că judecata judiciară e diferită în mare măsură de judecata — valabilă universal — pe care o comentează Aristotel în „Peri hermeneias".

Revenind la filozofie, se poate susţine că aceasta nu poate fiinţa numai prin aserţiuni. Filozofarea reia mereu cele deja gîndite şi afirmate, comentînd şi interpretînd spusele predecesorilor. De după presocratici — deci de cînd filozofia devine explicită — şi pînă la Kant şi Hegel, pînă la Nietzsche şi Heidegger, ea se desfăşoară şi ca o continuă hermeneutică a gîndului filozofic anterior.

O dată cu civilizaţia europeană a tiparului, textele se înmulţesc vetiginos. Chiar dacă nu conţin mesaje divine, ele conţin acuma semnificaţii, sensuri umane. Iar omul, o dată familiarizat cu textul tipărit, începe să înţeleagă ceva mai mult prin „text". Oare ruinele nu pot fi descifrate şi ele ca un text vechi din care ni s-au păstrat doar fragmente? se întreabă în secolul trecut Schleiermacher. Dar viaţa desfăşurată a unui om unic şi irepetabil nu o putem oare înţelege şi interpreta, la fel ca un text ce conţine un mesaj misterios? (deci în afara explicaţiei repetabile, nomologice) se întreabă Dilthey. Oare analitica fiinţei nu poate urma şi ea o metodologie a înţelegerii, a interpretării valorizate, a hermeneuticii? se întreba Heidegger. Există o singură sau mai multe lecturi posibile ale lui Marx, ale spunerilor semnificative pe care le conţin textele pe care el le-a scris? se întreba Altusser. Hermes, fiul lui Zeus, cel care desfiinţează — simbolic — puterea zeilor, purtătorul caduceului, mijlocitor al puterii omului de a transforma natura, Hermes, protectorul hoţilor şi retorilor, „Hermesol-rostire" este nu numai mesagerul lui Zeus, ci şi patronul descifrării sensurilor adînci din textele scrise şi din tot ce poate fi asimilat textului. El coboară din lumea zeilor în lumea oamenilor care citesc, înţeleg şi afirmă semnificaţii acceptabile comunitar privitor la simboluri, la mesaje ambigui sau prea încărcate de sens, privitor la texte misterioase, încriptate, la legi şi poeme

vizionare, la kerigme. Și încă, prin hermeneutică, Hermes asigură un acces la ceea ce a fost lumea transcendentă a zeilor, un acces la filozofie. Și, în același timp, el face să se păstreze misterul, ceea ce e „ermetic", impunîndu-se ca Hermes Trimegistus.

Dacă dintre toate atributele lui Hermes am reține doar două, cele legate de muncă și de limbaj, am începe să-l înțelegem pe acest ultim zeu comentat de Socrate în Cratylos ca plasîndu-se mai mult de partea oamenilor decît de cea a zeilor. În orice caz, ca un zeu ce aduce în lumină ceea ce e esențial pentru om. Pentru un om care însă e încă vag conturat, care încă nu s-a afirmat cu toată forma și cu toată strălucirea sa.

La capăt acum, Hermes ne mai lasă o moștenire. De data aceasta o moștenire aparent modestă. El ne lasă herminia, codul de legi, de reguli, după care se pictează sfinții bizantini. Asimilat creștinismului ortodox, acest zeu fără caracter și fără personalitate — dar mijlocitor între lumea părinților săi și cea a oamenilor — devine simplu meșteșug. Oare ce din ceea ce e uman îi lipsește lui Hermes?

Și totuși îi lipsește ceva. În cîmpul său iubirea nu se împlinește, e hermafrodită. Deci, nu se poate rămîne aici, trebuie trecut mai departe, spre universul iubirii, al pasiunilor și al pătimirilor, al luptelor și victoriilor. Spre universul propriu-zis al omului, al conștiinței sale morale, al conștiinței sale istorice.

OEDIP

În poveștile grecești, Oedip, nepot al lui Cadmos, învinge și anihilează Sfinxul. Tot el își omoară tatăl și se căsătorește cu mama sa. Apoi, aflînd adevărul, își scoate ochii, dispărînd de pe fața pămîntului în mod misterios, lîngă Atena într-un loc știut doar de Teseu.

Oedip este o ființă intermediară, un erou legendar, la fel ca Teseu și Cadmos. După cum se știe, Cadmos a adus în Grecia scrierea alfabetică, literele alfabetului, dure și incisive, ca și dinții balaurului pe care-l omoară. Scriere ce antrenează văzul în cultură[30], în spiritualitate, scriere ce nu poate să nu stea la baza miracolului grec[31]. Și la fel, la baza accentului pe care cultura greacă îl pune pe formă: pe imagine, pe „morfé", pe „eidos". Și dacă mitul lui Oedip are aceeași structură ca

multe alte mituri întîlnite la multe alte popoare[32], în el răbufnește și ceva nou și specific, o dată cu menționata făptuire a lui Cadmos, o dată cu însăși figura eroului nostru, care ridică la rang suprem întrebarea.

Dar asupra acestor probleme vom mai reveni.

Pentru moment, să urmărim în continuare elementele poveștii.

Sfinxul este și el o ființă intermediară, de altă specie decît Oedip. În Egipt el era o ființă solaro-politică: un leu cu cap de faraon, așezat în preajma mormîntului acestuia. Leul — animal solar; faraonul — soarele pe pămînt; sfinxul, sfincșii, înconjurîndu-l și exprimîndu-l, diversificînd, în forme și instanțe de ființă intermediară, realitatea efectivă sau hipostaziată a „faraonului-zeu-soare". Poate, intermediind între el și cosmos, mai ales după moarte, după ce faraonul își accentuează și el existența de ființă intermediară.

În Grecia lui Oedip lucrurile apar însă schimbate. Sfinxul este de gen feminin, are cap de femeie, trup de cîine și aripi, pune întrebări încuietoare și devorează oamenii neștiuitori, mai ales pe tineri. Există vreo legătură între Sfinxul egiptean și cel grecesc? Foarte probabil, aproape sigur, așa cum intuia Hegel. Numai că acum e vorba de alt context. Sfinxul nu mai e o emanație a ipostazei zeiești a omului, a faraonului. Ci, în această lume alfabetizată, ce se desprinde de ritualuri, el obligă omul să se întrebe asupra sa însuși. Și astfel se crează o situație-limită. Căci nedeslușind întrebarea — al cărui răspuns e „omul" — acesta piere. Iar după ce întrebarea capătă răspuns, prin Oedip, piere Sfinxul. Acel grecesc „cunoaște-te pe tine însuți" — înscris la Delfi, pus în dezbatere de către Socrate — este aici deja prezent, la paroxism.

Sfinxul grecesc provoacă deci omul prin întrebarea pe care o pune. Nu e prezent nici un dialog, nici o dezbatere. Dar Oedip, cel care dă răspunsul, nu știe încă faptul că sfinxul, dispărînd, îi lasă moștenire un pachet de întrebări chinuitoare. Întrebări asupra sa însuși, desigur. Despre sfinxul egiptean s-a spus că este plin de mister. Că zîmbetul său exprimă un mister provocator, chinuitor, mister ce naște întrebări și neliniște. Astfel încît, un sultan din Evul Mediu, nemaisuportînd această sfidare păgînă, a pus să se tragă cu tunul în zîmbetul sfinxului de la Ghizeh. Dar poate că aici era un amestec între chemare și întrebare. La greci partea chemării o monopolizează sirenele. Pentru Sfinx rămîne mai mult partea întrebării. Oedip, Oedipul lui Sofocle, se află în fața unui mister pe care-l provoacă prin întrebări. Întrebări care, vai, vor primi răspunsul.

Orbirea sa întru cunoaștere, orbirea sa de ignorant, se risipește. Iar adevărul, crudul adevăr, apărîndu-i în față, îl orbește fizic, îl face să-și scoată ochii.

E o anume agresivitate prezentă în prima parte a acestei povești a lui Oedip. Oedip își omoară tatăl! ... „Ce om nu a vrut măcar o dată să-și omoare tatăl! ...“ va spune mai tîrziu Smerdeakov, unul dintre frații Karamazov din romanul lui Dostoievski; și mai apoi, o va spune Freud. Oedip se căsătorește cu mama sa și procreează descendenți care-i sînt frați. Și toate acestea împotriva strădaniilor lumești ale lui Laios și a Iocastei, ale lui Oedip însuși, care, cu toții, știu ce a prevestit oracolul. Pînă aici, zeii sînt mai tari, Apollon Delfianul stăpînește situația. Oedip nu are merite personale prea mari nici cînd învinge sfinxul. Cine știe de unde i-a venit în minte răspunsul? Dacă nu de la un zeu, atunci de la Moire, din „mersul istoriei“, din „logica lucrurilor“, din „inevitabila desfășurare a fenomenologiei spiritului“ ... Oricum, totul pare a se petrece de la sine. Dar iată că tot zeii, tot zeul — Apollon să zicem — declanșează ciuma la Teba. Și tot el dă soluția pentru oprirea calamnității: „să fie izgonit cel ce l-a ucis pe Laios“. Un răspuns cam sinucigaș pentru zeu. Căci acum se declanșează adevăratul ciclu al întrebărilor, cel pe care sfinxul feminin și perfid de abia îl anunța. Întrebările lui Oedip, întrebările umane pentru aflarea adevărului; pentru aflarea și „suportarea“ adevărului. Căci de abia o dată cu această „suportare“ apare un nou cîmp problematic, un nou orizont. Oedip este întrebat: de ce doar ți-ai scos ochii, de ce nu te-ai omorît după ce ai aflat un adevăr așa de crud? Răspunsul lui rezultă de fapt doar din tot ceea ce urmează. Adică din „asumarea situației“, din faptul de a răspunde efectiv la provocarea zeilor, la adevărul aflat în urma întrebărilor. Răspuns care înseamnă faptul de a-și asuma responsabilitatea. Oedip nu se sinucide, căci atunci el ar accepta răspunsul simplu, la fel ca cel practicat de sfinx: cine e învins piere definitiv. De abia peste milenii Hegel va înțelege și va etala sensul dialectic al noului stil de răspuns, născător al dinamicii stăpînului și sclavului, susținător al depășirii contradicțiilor întru devenire. Doar așa e posibil un drum spre înnoire. Dacă Raskolnikov, eroul romanului „Crimă și pedeapsă“ al lui Dostoievski, o dată ce ar fi înțeles adevărul — adică vinovăția sa — s-ar fi sinucis, ce sens uman ar rămîne din toată exemplara sa poveste? Ba mai mult, ce dimensiune ar mai avea ființa umană, ființa însăși, dacă n-ar putea integra propriile antinomii într-o sinteză pozitivă, dacă, după ordonarea haosului — intern și extern — într-un cosmos, reîntorcîndu-se asupra sa și văzînd opușii, s-ar prăbuși într-o luptă a contradicțiilor ce sfîșie și anihilează?

O dată cu Oedip, o dată cu sfinxul, în sînul „chemării transcendenței“ zeiești, se naște, se definește „întrebarea“ umană. Întrebarea despre sine — la prima vedere. De fapt, întrebarea despre zei, despre natură, despre ființă. Întrebare care, învingînd misterul, subordonîndu-l prin răspuns și responsabilitate, nu-l anihilează complet. Oedip, la Colonos, se retrage tot în mister. Problema morții iese și ea din simplitatea sa originară.

Și acum, pentru a trece mai departe, să ne întoarcem la strămoșul lui Oedip, la Cadmos. Iată un comentariu modern pe această temă:

„Grecii explicau nașterea alfabetului printr-un mit conform căruia regele Cadmos, căruia i se atribuie introducerea în Grecia a scrierii fonetice, a semănat dinții dragonului, dar a recoltat oameni înarmați... Alfabetul implica puterea, autoritatea și controlul îndepărtat al structurii militare. Asociat cu papirusul, alfabetul anunța sfîrșitul birocrațiilor statice, al templelor și al monopolului clerical asupra cunoașterii și puterii... Alfabetul și papirusul fac ca puterea să treacă din mîinile clerului în cele ale militarilor. Tocmai acest proces îl intuiește mitul lui Cadmos și cel al dinților dragonului; proces ce va cuprinde și căderea cetăților-state cu apariția imperiilor și a birocrațiilor militare.“[33]

După Cadmos și Oedip, să ne continuăm acum drumul pe urma ființelor intermediare, intrînd în făgașul acestor imperii.

ALEXANDRU

Și cîtor strigături la joc
Țineam cu glasul meu ison
De cîte ori am spus povestea
Lui Alexandru Machidon
Și ca un cîntec cum s-a dus
Frumoasa mea copilărie...[34]

În istorisirea sa, Arrianus, elevul lui Epictet, ne povestește, la cam 400 de ani după moartea eroului, cum Alexandru, după ce a ajuns în Egipt, face un drum pînă la templul lui Amon libianul.

„Alexandru își pune în gînd să facă un drum pînă la (templul lui) Amon libianul ca să cunoască oracolul zeului, despre care se

spune că nu greșește niciodată și la care se pare că atît Perseu (cînd a fost trimis la Polydactes împotriva Gorgonei) cît și Heracle (venit în Libia în căutarea lui Antreu și, mai tîrziu, în Egipt împotriva lui Busiris) au făcut cîndva apel. De altfel, nu trebuie uitată ambiția pe care numele lui Perseu și al lui Heracle (al cărui descendent se socotea) izbutea să o trezească în Alexandru; mai mult decît atît, Alexandru găsea că se trage, într-o oarecare măsură, și din Amon, la fel cum miturile considerau pe Heracle și pe Perseu drept coborîtori din Zeus. În orice caz, drumul lui pînă la (oracolul lui) Amon avea drept scop lămurirea problemelor care-l preocupau. Ori, cel puțin, posibilitatea de a pretinde față de alții că a aflat tot ceea ce voia să știe."[35]

Arrianus expune în continuare dificultățile drumului pînă la acest templu, faptul că, datorită vîntului, reperele dispăreau și călătorii trebuiau să se orienteze după stele; el reproduce și cele două versuri ale călăuzirii miraculoase a lui Alexandru; cea a lui Ptolemeu, după care grupul a fost condus de doi șerpi, și cea a lui Aristobul (și alții) după care rolul de călăuză l-ar fi avut doi corbi. Ca un istoric cu spirit critic el scrie:

„...pentru că versiunea fiecărei povestiri diferă de relatările celorlalți povestitori, nu mai putem ști cum anume s-au petrecut lucrurile..." dar adaugă: „Fapt e că Alexandru a fost atunci obiectul unei minuni, de acest lucru putem fi siguri..."

Fiul unei țări relativ sălbatice pentru vremea aceea, Alexandru credea efectiv în zei, mai mult decît atenienii epocii sale, marcați intens de comerțul și viața „agorică", patronată de Hermes. Ba mai mult, el credea cu seriozitate în filiația sa divină, din zei și eroi, gînd pe care-l exprimă mereu, explicit. Pe meleaguri indice, cînd se îmbarcă să navigheze pe fluviul Hydaspe, Arrianus ne spune că:

„Făcu o libație în cinstea lui Heracle, strămoșul său, a lui Amon și a celorlalți zei cărora obișnuia să se închine."

Fie că Alexandru se înalță la un rang zeiesc, fie că zeul coboară în el, din acest comerț se naște un patos nestăvilit, o pasiune dublată de o pătimire.

În ansamblul isprăvilor lui Alexandru, drumul său în Egipt pare să fi fost fundamental; și nu în mod întîmplător sarcofagul i-a fost adus aici. Prezența sa egipteană marchează breșa — și în același timp inserția sa — atît în trecut cît și în viitor. În viitor, o dată cu celebra Alexandrie elenistică, cu farul, muzeionul și biblioteca sa, cu școlile sale de gîndire. În trecut, o dată cu revenirea lui Amon drept strămoș.

Această inserție în trecut a fost reținută de legendele în care istoria sa s-a revărsat, de figura legendară a lui Alexandru. În Alexandria zonei noastre culturale, adevăratul tată al lui Alexandru este Natinav — împărat peste Eghipet, „carele era filosof mare și fermecător și cititor în stele și era atît de măestru că lua bunătatea și dulceața de la patru țări"[36].

Povestea vieții lui Alexandru Macedon ne introduce în egală măsură în istoria pozitivă și în legendă. În lumea greco-romană Alexandru a fost receptat istoric, dovadă scrierea lui Arrianus. Despre el scrie și Plutarh, în paralel cu Cezar. Alexandru e un prototip, un model pentru imperatori. Astfel, în sec. II tînărul și sărmanul Alexandru Sever și-l ia ca model. Istoria Augustă ne spune:

„I s-a dat numele de Alexander pentru că se născuse într-un templu din orașul Arca, dedicat lui Alexandru Macedon, cînd tatăl și mama sa veniseră în ziua de sărbătoare a lui Alexandru pentru a participa la solemnități ... Dar ... la urcarea pe tron a refuzat atributele acordate de Senat, de „Antonius" și de „cel mare", argumentînd ... ce m-a făcut mare? E un renume pe care Alexandru l-a purtat după fapte mari, iar Pompei după mari triumfuri ... Totuși, aceste efuziuni democratice nu-l împiedică să-l aibă pe Alexandru cel mare în capelă, venerîndu-l între cei mai buni oameni și zei ..."[37]

Dar Alexandru Severus, care-l considera printre zei pe Alexandru Macedon, nu avea un aume zeu cu care să se identifice.

„A voit să-i facă un templu și lui Cristos și să-l primească între zei ... Alexandru Sever ... vorbea mai elegant grecește decît latinește, făcea versuri reușite, avea talent la muzică și era bun cunoscător în ale astrologiei ... Picta minunat, cînta frumos ... A preamărit în versuri viața împăraților buni. Cînta din liră, din flaut, la orgă și chiar din trompetă, talente pe care nu le-a avut nici un alt împărat."

Evident, talente pe care nu le-a avut nici un alt împărat.

Și Cezar l-a admirat pe Alexandru; dar mai degrabă l-a invidiat. Plutarh ne relatează:

„O dată, în Spania, într-o vreme de liniște, Cezar citea ceva despre Alexandru cel Mare. Rămînînd multă vreme pe gînduri, se zice că a și plîns, iar prietenilor săi care se mirau de plînsul lui le-a spus: „Nu vi se pare că trebuie să mă întristez cînd Alexandru, deși așa de tînăr, a domnit peste atîtea popoare, iar eu nu am făcut nici o faptă strălucită pînă la vîrsta asta?"[38]

Cezar nu și-a consumat însă timpul preamărind în versuri viața împăraților buni, pictînd minunat sau cîntînd din trompetă. El era un om al timpului său, copt pentru sinteze. În vremea și lumea sa, Cezar nu și-a revendicat o origine zeiască la fel ca Alexandru, ci s-a ocupat de retorică și de probleme

financiare. El știe, înțelege și practică utilizarea banilor în treburi politice. Dio Casius îl pune să spună într-un discurs:

„Abundența fondurilor bănești și un număr ridicat de soldați devin în aceste împrejurări principala pîrghie a siguranței noastre."[39]

S-a schimbat evident ceva, între modul de a face politică și istorie din vremea lui Alexandru, descendent și concurent al lui Heracle, și vremea lui Cezar, omul lucid și calculat care-i răspunde lui Metellus că „nu se poate purta război și respecta în același timp legile". Între Alexandru și acest Cezar cinic care, la un moment dat, îi bate pe germani aflînd că stau calmi și în așteptare deoarece, ne spune Plutarh:

„...prezicerile femeilor sfinte care priveau în vîrtejul rîurilor și la încrețiturile și zgomotele apelor ... judecînd după semnele lor, prevesteau că nu trebuie să se dea lupta mai înainte de luna nouă."

Între Cezar și Alexandru se află o mutație de mentalitate, dinspre cîmpul magico-mitico-ritual, apropiat de zei, spre mentalitatea „agorică" a pieței, banilor, concurenței și eficienței. Alexandru poate fi considerat un tip, o persoană istorică tipică, al cărui antitip realizator este Cezar. Dar și el poate fi plasat într-o serie. Un precursor al său poate fi Alcibiade. Un precursor al tentației sale de sinteză politică, încercare imperatorie în fața dispersiei democratice a grecilor. Dispersie pluritopică, flancată de magnitudinea Atenei. Dispersie care este poate și una din sursele izbucnirii fără seamăn a miracolului grec. O dată cu Alexandru se intră într-o altă eră. Ceva din vechea democrație se păstrează împreună cu cultura greacă. Dar acum polisul, ca oraș-sistem-politic, nu mai e o realitate umană tipică, viguroasă, deschisă spre nou, spre viitor. Mai precis, polisul nu mai e un „tip-promisiune". El rămîne, în noul univers politico-istoric, o formulă schematică, un „tip-schematic" ce se reproduce obosit. Democrația Romei este și ea o nouă încercare politică, o nouă lume posibilă. Care însă, o dată cu pluralitatea cuceririlor, face într-un fel necesar unicentrismul imperator al lui Cezar. Iar o dată cu Cezar și vremea sa tentația democratic-pluritopică a lumii antice (bazată pe producția de mărfuri, piață, bani) se epuizează, ajunge într-un fund de sac. Imperiul roman este o formulă mai mult autocratică decît democratică. Mai tîrziu „Cezar" va fi tradus, în alte limbi, prin „țar" și „kaiser". E drept că, pe cînd trăia, Cezar nu se considera fiu de zeu; dar după moarte el a divinizat, a trecut în rîndul zeilor. Ceea ce nu s-a întîmplat cu Alexandru Macedon, ce era zeu în primul rînd pe cînd trăia.

Alexandru în schimb e mai aproape de epopee, de legendă. Spre deosebire de romani, poporul nostru l-a receptat pe Alexandru ca pe un erou al unei povești miraculoase. Ce face el în Alexandria românească?

Aici, în Alexandria, dascălul său Aristotel îl învăța într-un an psaltirea și psalmii ... Iar noaptea, Netinav (tatăl său adevărat, egipteanul) îl învață cititul stelelor, umbletul planetelor și zodiacului... Mai apoi Alexandru îi bate și pe tătari care-i dau haraci ... El bate cetatea Atenei folosind praf de pușcă. Aici, la Atena, se sfătuiește cu Diogene filosoful ... La Ierusalim dă peste prorocul Ieremia ... Alexandru trimite o carte în care scrie „că pînă nu voi intra în Ierusalim să mă închin lui Savaot Dumnezeu, pînă atunci nu mă voi bate cu Darie" ... După ce heruvimii și serafimii îl opresc de la intrarea raiului ... el bate pe Por împărat, trece prin țara Amazoanelor, își împarte împărăția din care face parte și Ingliteria, Țara Leșească, Veneția, Țara Nemțească, cea Franțuzească, Rusia etc.; și, în sfîrșit, moare otrăvit, spunînd cu iz ecleziastic: „O, mincinoasă și deșartă lume și mărire putredă, cum te arăți frumoasă în puțină vreme și curînd îi pierzi pe toți, cum se zice: nu este bucurie pe pămînt care să nu se schimbe în jale și nu este pe pămînt mărire care să nu se sfarme și să nu cadă.".[40]

Jocul între povestirea istorică și legendă se petrece mereu în culturile orale. Personajul istoric, prins în povestirile unui cîmp teoretic marcat de mit, de sacral, de legendă, este mai mult o emanație a „arhetipurilor", o ilustrare a unor scheme comportamentale, a unor toposuri de povești, decît inițiatorul unor deschideri de drum.

Dar o dată cu vremea în care omul îndrăznește să judece în numele său, în cadrul dezbaterilor comunitare ordonate de legi umane, se instalează și timpul istoric și eroii istorici, conștiința istorică. Alexandru este deja un om al acestor vremi, un om care „face istorie"; și la fel Cezar. Trecuți în planul secund al ființelor intermediare, în povestirile istorice — fără de care conștiința istorică nu va fi posibilă — acești eroi au un nume și un caracter care-i individualizează, în spatele peripețiilor, al evenimentelor. Desigur, ei au și chip expresiv. Dar de rostit, rostesc mai ales prin faptele lor, ce îmbină pasiunea, îndrăzneala, cu calculul, cu sinteza judecății. Zeii sînt entități generale, prinse sub un nume, sub determinații. Eroul istoric este o ființă individuală ce condensează și simbolizează însă generalitatea umană a vremii sale. Faptele și caracterul său se întrețes cu epoca. El a putut fi ceea ce au fost, deoarece timpul era copt pentru eroi ca el. Iar rostirea lor proprie, semnificația deciziilor și actelor s-a conjugat fericit cu această deschidere și așteptare a veacului. Povestrile care invocă un erou istoric ne relevă o țesătură de evenimente și realități umane ale

unui timp, pe care nodul unui personaj le leagă, le pune în scenă, le simbolizează.

Așa cum omul nu a putut viețui o vreme fără zei, nu va mai putea viețui apoi fără de istorie. Adică fără această repliere pe sine și desfășurare de sine ce se bazează pe — și dezvăluie — un timp propriu, structural prin rememorarea trecutului și proiectul viitorului. Timp ce face loc reluării și afirmării în sinteza povestirii a existenței eroului de istorie, cu numele, chipul și caracterul său, cu rostirea sa, cu discursul său constînd în primul rînd din fapte. Discurs ce se poate condensa într-un simbol, eroul sau fapta sa putîndu-se în același timp înrădăcina într-un topos anume, într-un monument.

MONUMENTUL

Un eveniment important pentru comunitate, o dată ce „a avut loc", rămîne în memoria acesteia. El e repovestit, reamintit, reafirmat prin texte, comentarii și monumente. Și astfel evenimentul uman și eroii săi devin ființe intermediare.

Monumentul este pînă la un punct echivalentul condensat al textului istoric. El se ridică întru amintirea dar și întru cinstirea unui „erou-eveniment". Monumentul urcă din adîncimea transcendentă a mormîntului înspre statuia din piață, pentru a se dizolva apoi în generalitatea banilor și în individualitatea portretului. Dar monumentul, în înțelesul său curent, de edificiu public, este doar parțial asimilabil unui discurs, unui text, și are doar analogii cu ființele intermediare așa cum au fost ele prezentate la început, ca eroii de poveste. El afirmă cu sine și ceva din „cazul" pe care-l relevă dezbaterea „agorică"; și la fel, el este ceva produs cu meșteșug, la fel ca multe alte „lucruri" pe care omul le iscă pe fața lumii. Monumentul anunță deci problema „cazului" și problema „lucrurilor" care vor fi comentate în capitole ulterioare.

Povestea mitico-sacrală introduce omul umil într-o lume verticalizată, marcată de ierarhii. O dată cu vremea „istorică", ierarhiile se mai estompează fără a dispărea însă cu totul. Pentru început ele se mută parțial din lumea zeilor în cea a oamenilor. Povestea istorică constă din reluarea și re-prezentarea sintetică în cadrul unei povestiri cu sens a ceea ce s-a petrecut oamenilor reali și concreți, colectivităților. Această povestire va cuprinde atît marile evenimente, centrate de eroii lor, cît și existența curentă a oamenilor, a societăților dintr-un

timp și loc dat. Herodot călătorul, observînd, ascultînd, întrebînd, află date și povești pe care le leagă într-un text coerent, în textul unei „anchete" prin care povestește — selecționînd și ordonînd — tot ceea ce știe semnificativ despre oameni și locuri locuite, despre obiceiuri, orașe și monumente, despre credințe și întîmplări. Dar vocația povestirii istorice nu are în centrul său descrierea celor ce sînt. Aceasta o face și Strabon geograful. Istoricul e preocupat mai ales de ceea ce „se întîmplă" semnificativ cu oamenii, cu colectivitățile, cu popoarele. Întîmplări care se desfășoară în timp și care generează un timp propriu, un timp uman, care nu e doar iterație, ci desfășurare ireversibilă, metamorfoză, uneori progres. Prin re-prezentarea celor petrecute, prin afirmarea lor asertivă în tărîmul poveștilor — în tărîmul „teoreticului" — existența oamenilor e sustrasă uitării, își găsește un loc într-un strat al posibilei persistențe în interiorul lumii umane.

Pentru ca o întîmplare omenească, un eveniment, să fie „istoric", el trebuie să aibă un anumit rang, o anumită semnificație generală. Într-o lume umană, într-o societate în care indivizii au și ei poziții ierarhice diferențiate, rangul istoric al evenimentelor gravitează în jurul a ceea ce se întîmplă conducătorului. Ba chiar ordonarea timpului istoric se va face în Egipt după domnia faraonilor, în Roma tîrzie după cea a împăraților.

După mit și legendă, în culturile orale, epopeea ne plasează deja în timpul istoric, ne trimite la un caz istoric, al cărui timp și cosmos îl reactualizează mereu, prin rostirea sa iterativă. Iliada „comentează" „cazul" războiului troian. Dar ea e mai mult decît acest comentariu. Personajele și eroii ei trăiesc pentru mulți, educă popoare, inspiră artiștii, îndrumă arheologii. Iliada e un monument oral ce afirmă o lume, împotriva uitării.

De fapt, monumentul înseamnă în primul rînd — și la propriu — amintire (în greceşte=mnemeion). Templul sau biserica, castelul de pe vremuri sau ruinele unei capitale nu sînt monumente în sens direct. Le putem considera ca atare doar dacă le interpretăm ca amintiri ce evoacă o anumită vreme trecută. Ștefan cel Mare mai după fiecare bătălie construia o biserică. Bisericile și mănăstirile din Bucovina, din Moldova sînt astăzi monumente vizitate de turiști. Constantin și Petru au decis să construiască orașe noi, noi capitale pentru a schimba cursul istoriei lumii lor umane. Orașe-monument vom spune noi astăzi.

În schimb, mormîntul este de la început un fel de monument. De altfel, în greacă, pentru mormînt și monument funcționează același termen. Mormîntul amintește existența unui om, a unor oameni. Varșovia actuală e un oraș-monument deoarece, deși reconstruită în întregime din ruine, peste tot ard candele în amintirea celor uciși, lîngă ziduri sau sub ziduri. Și la fel Timișoara și Bucureștiul. Mormîntul oamenilor de seamă, al celor care, într-un fel sau altul, s-au plasat în vîrful vieții socio-istorice, realizează și el, de obicei în mod pregnant, condiția monumentului. Acest monument poate fi o piramidă atunci cînd persoana faraonului e considerată un centru sacru ce realizează legătura cu tărîmul transcendent al zeilor. Sau poate fi un mausoleu, atunci cînd omul puternic, bogat sau eminent în istorie, este înhumat într-un loc consacrat. Monumentul lui Mausol și mormintele dinastiei Ming de lîngă Beijing, sau mormîntul monument al lui Atatürk la Ankara sînt monumente în toată puterea cuvîntului.

Ființa monumentului funerar este însă ambiguă. Ea evocă oameni vii, ce au trăit și au înfăptuit mari isprăvi; îi evocă prin viața lor. Dar și prin moartea lor, prin posibila lor existență într-un alt tărîm, pe care miturile sacrale îl afirmă.

Un alt tip de monument, care leagă mormîntul nu de mitul sacral (ca în cazul cimitirului), ci de povestea cazului istoric, îl constituie monumentul agoric. Un război, o ciocnire armată între oameni duce la victoria unora și la înfrîngerea altora. Cei ce sînt — sau se consideră — învingători ridică un monument. Monumentele sînt construite de obicei la locul evenimentului, uneori chiar deasupra mormîntului comun, ca la Mărășești. Iar pe cîmpul de luptă uneori ambele tabere se pot considera victorioase și pot ridica monumente în cinstea victoriei. Dar acestea se pot instala și în alte locuri, în orașe, prin sate sau în capitale. Desigur, aici ele vor fi ridicate în piața publică, în agora, uneori centrînd un forum construit anume în acest scop, ca Forumul și Columna lui Traian, la Roma.

Și astfel, monumentele pot fi felurite. Cei morți în luptă pentru o cauză și cărora nu li se găsesc rămășițele pămîntești au dreptul, merită ca satul sau comuna, prin municipalitatea sa, să le ridice un monument pe care, alături de o figură cu valoare simbolic-alegorică — cum ar fi să zicem un vultur — să li se scrie și numele. Un om de seamă, un om printre oameni, o dată mort, are dreptul ca, prin meleagurile în care s-a născut sau a viețuit, să i se cinstească memoria ridicîndu-i-se un monument cu chipul său reprezentat. Cei mulți și anonimi, ce au murit pentru o cauză, pot fi reprezentați, afirmați printr-un monument fără nume scrise, dar cu o temă ce susține prin expresivitatea sa alegorică o cauză. Și, mai departe, în cîmpul

existenței politice, se ridică monumente și pentru oamenii în viață. Peste tot lumea e plină de statuile-monumente ale oamenilor de stat, ale gloriilor locale, ale părinților națiunii, ale căror busturi pot sta nu numai în piața publică, ci, reduse la scări minore, făcute din ghips, pot lua locul prin holuri sau pe birouri oficiale.

Monumentul va consacra apoi și evenimentele cu sens comunitar eminent. Într-un palat, într-o sală s-a semnat un tratat de pace: sala acesta poate fi un monument. Turnul Eiffel e un monument al primei expoziții mondiale, al conștiinței de sine a globului. La Moscova, lîngă turnul de televiziune, există un monument în cinstea primului „sputnic", în cinstea evenimentului cuceririi cosmosului.

Din locul, din așezarea sa nemișcată, monumentul ce ne privește și pe care-l contemplăm ne vorbește despre timp: despre timpul istoric, despre oameni și despre evenimentele petrecute cu ei, încercate de ei, făurite de ei în istorie; despre consacrarea istorico-comunitară a acestora, între mormînt și agora. Monumentul — la fel ca legenda și epopeea cu eroii ei — este un fel de text care, dacă nu conține în mod clar, face aluzie totuși la un tip de ființă intermediară. Ce-i drept, o ființă intermediară ceva mai aparte, mai bine zis, o ipostază concretă a unei ființe intermediare de tipul „cazului", prezentată și vizibilă într-un loc de pe pămînt, instituind pe pămîntul oamenilor un topos semnificativ.

Un erou sau un eveniment major pot fi reafirmate prin multiple monumente, plasate în variate locuri. Locuri ce sînt totdeauna spații publice ce reunesc comunitatea întru afirmarea și argumentarea existenței sale actuale. Monumentul este o afirmare de sine a omului, în interiorul propriului său timp. El amintește trecutul. Dar în inima sa, în gloria sa, monumentul afirmă — uneori cu sfidare — prezentul victorios, actualul strălucitor al comunității, mîndră de sine, încrezătoare în sine. Chipul său rostitor calmează prezența determinată a oamenilor cuprinși în evenimente majore, a oamenilor ce afirmă prezentul, ce provoacă viitorul, structurînd durata existenței.

Acest monument, ajuns acum la maturitate, această formă vorbitoare ce încheagă durata prin reafirmarea semnificatică în prezent a celor petrecute, va aluneca apoi înspre două direcții opuse: spre generalitatea banilor și spre unicitatea portretului.

Monumentul coboară în bani, se multiplică într-o înnebunire diavolească o dată cu generația aceasta de forme rotunde, din metal prețios, marcate de un chip, de un înscript. Fără

de-ndoială, povestea banilor nu are o singură față. Ea ține de economie, de producție și schimb, de mărfuri și de circulația valorilor, de drumuri și de piață; de universul lui Hermes, adică. Dar, în mijlocul acestui ansamblu, banii — materializînd valoarea — poartă cu ei și ceva din lumea simbolului; ei sînt ceva ce reprezintă, dar și simbolizează, trimit spre altceva.

Cînd o cetate sau un împărat „bat monedă", prin aceasta ei imprimă, pe o bucată de metal, un însemn. Adică un semn ce exprimă, ce reprezintă, ce simbolizează pe cei care-i garantează valoarea, instanța „în numele" căreia obiectul acesta fizic devine etalon al schimburilor. Banii reprezintă pe cei puternici, pe cei ce decid, pe cei ce au în mînă frînele puterii asupra chestiunilor omenești, cu toate facerile și desfacerile, cu toate lucrările și lucrăturile lor.

Cetatea Histria, Împăratul Traian, Alexandru sau Arsinoe sînt prezenți, cu chipul, cu emblema, cu însemnul lor pe aceste minuscule monede-simbol care circulă în desagi și pe corăbii, ce preschimbă grîul în ulei și chihlimbarul în oale, bani pe care Hippias îi primește în schimbul învățăturii pe care o predă în agora.

Într-un imperiu vast, doi împărați, doi imperatori, proclamați concomitent de armatele lor drept conducători supremi, bat fiecare monedă, plătindu-și astfel soldații. Monumentul acesta genealizat și multiplicat în abstracția banilor este deocamdată un pic cam agresiv, ca și dinții balaurului ucis de Cadmos. Hermes se întîlnește aici cu Ares — așa cum de altfel se va întîlni și în alte locuri în ciclul logosului, mai ales o dată cu cercul hermeneutico-dialectic.

În calitate de simbol, banul nu e corelat doar cu monumentul. Pe monezi îi mai întîlnim pe Heracle și pe Afrodita, întîlnim Cavalerul trac și variate însemne hermetice. Toate acestea însă sînt reprezentative pentru o instanță umană, pentru „cineva", pentru o putere lumească ce lansează și impune valoarea circulantă a banilor, ce invocă simboluri.

Și apoi, banii aceștia simbolici au de-a face chiar și cu dracul. Dracul îi împinge pe oameni să adune averi, să șadă pe grămezi de aur, să ignore sau să degradeze valorile înalte, valorile supreme, valorile divine și să le mute în această pseudo-valoare satanică, infestată de infinitul rău al setei nelimitate și nedefinite după a avea „ceva", pentru a avea „avere". Transformat în bani, monumentul se topește în generalitatea proastă a simbolului anost, a convenției, a cantitativului infinității rele; și astfel el piere. Monumentul își pierde,

își dă sufletul, rămîne o aluzie, o tranziție spre statuarea impersonalului, a forței lipsite de determinații, care preschimbă orice. „Arunci un pumn de aur și vezi crescînd palate", poate spune poetul. E drept, banii dau putere și mobilitate, dizolvînd așezarea demnă a statuilor, la fel cum Hermes făcea să se topească poziția înălțătoare a zeilor. Dar Hermes purta cu el o umbră de mister, ceva „hermetic" ce invita la descifrarea hermeneutică. Dar ce mister poartă în ele monezile? Adică eroii, monumentele, statuile, emblemele prăvălite și strivite în banii atot și atoateputernici?

Monumentul nu mai e monument dacă își pierde prea tare unicitatea. Dar el nu mai e monument și dacă și-o accentuează prea mult, ca în cazul portretului.

Portretul descinde și el din monument, avînd la început rangul și rostul acestuia. Portretul pictat sau sculptat reprezintă, la origini, nu un om oarecare, nu un burghez de rînd, ci omul ajuns pe culmea puterii lumești: faraonul, împăratul, regele. Dar omul ce se află așa de sus, așezat în chiar axul lumii umane, nu e departe de locul acela central, unde comunicarea cu transcendentul accesibil, comunicarea cu zeii devine posibilă. Faraonul sau regele dețin puterea de la zei, de la lumea sacrală. Ei sînt în comunicare cu aceștia. Sau îi păstrează un loc în tărîmul acela, pentru a urca acolo după moarte, în apoteoză, ca toți cezarii consacrați.

Datorită acestei intimități dintre sacru și profan, zeii pot fi și ei reprezentați figurativ. Prin determinismele care-i caracterizează și prin chipul lor expresiv, ei urcă treptat de la formele naturii, de la soare și lună, de la scarabeu și leu, pînă la formele umane, chiar dacă nu funcționează explicit o doctrină care să susțină că omul e făcut după chipul și asemănarea zeului. Astfel încît s-a putut spune, în tradiția comentariilor culturii grecești de către spiritualitatea germană, că adevărații zei ai Eladei sînt cei prezenți în perfecțiunea și frumusețea formelor umane din statuile ce-i reprezintă.

Dar, oricît de strălucitor de prezente ar fi statuile zeilor greci, aceștia sînt niște „naturi generale", niște entități arhetipale ce ființează în alt tărîm. Și care nu pot fi niciînd considerate ca un „individual" adevărat, ca un „acesta". Statuia zeului nu e nici monument și nici portret.

Și la fel, oricît de sus ar sta regele-zeu, oricît de miraculos s-ar fi născut și murit, statuia sau pictura care ni-l prezintă are asemănare cu chipul său real, cu fața sa unică; adică este un portret.

Portretul este o reprezentare a omului ca individ expresiv. El constă dintr-o dublare a realității nemijlocite a acestuia, printr-o reafirmare de un tip deosebit. Reafirmarea redactată într-un text de tip special — în textul portretului ce conține de obicei un singur erou, o singură ființă intermediară — care fixează în materie fizică povestea figurată a cuiva anume, sintetizată în chipul său care-i exprimă caracterul. Din locul său de pe perete sau de pe soclu, potretul e oricînd în stare să vorbească celui ce știe și vrea să intre în dialog cu el. Ființa prezentă acolo, în portretul adevărat, știe să privească, să se adreseze, să exprime ceva despre sine, despre un muritor care a fost sau este printre noi. Adică despre un individ uman pe care-l putem simți în portret ca fiind viu, ca fiind apropiat, înțelegător, protectiv, iubitor sau mizerabil. Iar portretul acesta poate vorbi nu numai logodnicului ce-și cunoaște pe această cale viitoarea soție, ci, practic, oricui. De altfel, tocmai de aceea, portretele conducătorilor în viață sînt răspîndite de obicei prin locuri publice, ca statui, picturi sau fotografii.

Portretul are mai multe straturi de semnificare. În primul rînd în el e prezent chipul uman în generalitatea sa. Urmează un strat al caracteristicilor tipice, al măștilor morale, al modalităților expresive bazale, al însemnelor de statut și rol social. Pe acest fundal, portretul conține în sfîrșit — și în mod esențial — un nivel al individualului uman, așa cum acesta poate fi sesizat și de biografie, ca ceva unic și irepetabil.

Revenind la perspectiva istorică, se poate spune că portretul are și rostul monumentului. El a avut dintotdeauna și valoarea de „memento", de amintire afirmativă. Pe cîți din cei ce au fost nu-i cunoaștem noi doar din portrete?! Strămoșii stau, demni și liniștiți, în galeria lor, în galeria de portrete, tăcînd aparent, dar deseori mustrîndu-ne.

În mijlocul individualismului Renașterii, pe lîngă portretele potentaților, se pictează tot mai mult autoportrete. Cunoștința de sine a pictorilor se afirmă, consacrînd intrarea lor într-o demnitate mai înaltă, ce pînă atunci le fusese refuzată, în calitatea lor de meșteșugari. Pictorii nu aveau loc în rangul social în care stăteau cei ce practicau artele liberale, demne și sigure de ele, neamestecate cu strădania celor făcute cu trudă de către mîna omenească. Să privim puțin auto-portretul lui Leonardo da Vinci. Vedem în fața noastră un om rafinat și adînc, dar nu senin. E ceva amărăciune pe fața aceasta, în ziua sărbătorească a victoriei artelor manuale. Parcă Leo-

nardo privește peste veacuri și vede cum rangul meșteșugului și meseriei, rangul „artelor" ce s-au impus odată cu cel al picturii, crește vertiginos. Mecanismele pe care el le inventase devin mașini. Mașinile cresc și se umflă, devin fabrici, uzine automate. Automatele-și pretind hrana, întreținerea, înmulțirea, dezvoltarea lor. Iar omul, omul burghez, care pe atunci se afirma cu atîta hotărîre, energie și încredere în sine, devine sclavul descumpănit al pseudo-ființelor ce s-au născut din mîna sa, din poesisul său manual, consubstanțial picturii. Dar privirea lui Leonardo se oprește aici. El nu mai vede zorii unor alte revoluții.

Omul burghez de după Renaștere, omul ce înconjoară viața acestui Leonardo și i-o urmează, acest om de rang, mai modest decît nobilul, dar care luptă din Olanda digurilor pînă-n burgurile germanice, din Italia bancherilor pînă-n Franța hughenotă, om ce luptă pentru o anumită democrație care să-i asigure accesul la putere, acest burghez care, în varianta nordic-protestantă, a dat vigoare comerțului și industriei, burghez ce-și simte bogăția cum crește, ce-și simte puterea cum sporește prin banii cu care-și va cumpăra titlurile nobiliare, omul burghez al Europei este cel ce instaurează marea vogă a portretului. Burghezia afirmîndu-se, cîștigînd treptat un loc de seamă în ierarhia socialului, preia moda nobilimii. Preia, ca întotdeauna, stilul clasei pe care o înlocuiește; adică preia instituția portretului. Acesta nu mai e acum apanajul regelui, nu mai e atributul nobilului ctitor de biserică, a generarilor ce asigură pedigriul nobiliar. El devine proprietatea burghezului ce și-l comandă pe bani. Portestantismul, furînd picturii pereții bisericilor și pozele icoanelor, îi oferă acesteia cu atît mai mult tema portretului. Și acesta își trăiește acum secolele de aur, în marginea unui om ce se simte tot mai mult fundat de sine, în propria-i conștiință a cărei teorie începe să o dezvolte, în individualitatea sa unică și activă, înrădăcinat în sine, ca individ creator de sine și de lume.

Dar, după începuturile entuziaste, îndrăznețe și încrezătoare, după cîștigarea demnității sociale, după luptă și victorie, vine și vremea cînd burghezia, dominantă acum, începe să se confrunte cu alte straturi sociale pe care de altfel le-a generat. Vine și vremea lui 1870, cînd ea — și nu nobilimea — se luptă cu o clasă ce se anunță și se dorește drept purtătoare a viitorului. Sîntem acum, în această vreme, în Franța, tocmai pe timpul cînd dagherotipul face senzație. Pictorii, ca breaslă, se reunesc și dau o declarație proclamînd fotografia ca nefăcînd parte din arte, deoarece folosește procedee tehnic-manuale. Deci, același argument pe baza căruia pictura, din vremea grecilor și pînă la Renaștere, nu a fost primită printre „artele liberale".

Mai apoi, portretul explodează, se topește, dispare aproape. Anxietatea din autoportretele lui Van Gogh este alta decît amărăciunea din autoportretul lui Leonardo. Ceea ce vizionarul presimțea, omul chinuit al burgheziei victorioase, al vremii ei duplicitare — al duplicității lui Gaugain — trăia din plin, trăia ca o realitate nemijlocită. Iar după Van Gogh, la începutul secolului XX, portretul se pulverizează pe măsură ce se dizolvă conceptul de om ca ființă care, în esența sa, e un individ unic, fundat în propria-i conștiință, creator de sine absolut.

După ce omul, rupt de comunitatea comunității, în sensul ei tradițional devine marfă circulantă, după ce identitatea sa cu sine se clatină și-și pierde controlul — mutată în buletinul cu poze, hipostaziată într-o morală a ambiguității — acum, în demonia unei vremi în care devine tot mai frămîntată și imaginea Dumnezeului unic, ca partener arhetipal al persoanei umane individuale unice, cînd omul se circumscrie și se dimensionează prin angajarea sa în situații cu rost circumstanțial și mai puțin prin afirmarea unui caracter, acum, desigur piere și portretul. Individului îi ajunge fotografia color, sau caseta video care-l leagă de clipa dată. Dar dacă totuși omul poate fi — și este — de regîndit în numele unei noi lumi, poate că ne vom reîntîlni iarăși cu ceva de tipul portretului.

ORAȘUL ȘI AGORA, CAZUL ȘI RETORICA

Relatarea evenimentelor umane petrecute — așa cum e făcută în textele istorice — se regăsește într-o nouă formulă în mărturiile juridice. „Juridicul" poate fi considerat drept paradigma vieții sociale centrate de „agora", axată pe dezbaterea comunitară a cazurilor sub cupola legilor și valorilor. Instanța în care se judecă, toposul acestei instanțe, „agora" — menționată la început în ipostaza ei originară, greacă — poate fi considerată ca o scenă, ca un topos care centrează participarea umană comunitară activă și responsabilă. Instanță unde se realizează coerența comunității ce gîndește, dezbate și judecă prin ea însăși, sancționînd. Cu aceasta ne aflăm la un pol opus față de scena pe care se derulează ritualul mitic, cu formula sa repetitiv-contemplativă. Între acestea, scena tragediei ar putea fi considerată ca intermediară.

În cadrul dezbaterii, agorice", ființele intermediare apar sub formă de „cazuri" cuprinse în discursuri retorice. Prin „caz" s-ar putea înțelege un eveniment centrat de un subiect, așa cum apare el în urma reafirmării sale prin logos, în mijlocul dezbaterii, afirmării și evoluării sale comunitare. Desigur, uneori accentul poate fi pus asupra evenimentului, ca în epopee, monument sau chiar dezbatere judiciară: alteori, asupra subiectului, eroului, persoanei, ca în istoriografia romană cu statuile împăraților ei cu tot; sau în discursul epidictic. Totdeauna însă eroul și evenimentul se întrețes, ca peste tot unde se manifestă ființele intermediare.

Revenind la deja amintitul discurs retoric, care relevă „cazul" ca ființă intermediară specifică vieții „agorice", se poate menționa că prin aceasta devine din nou evidentă structura

rostirii organizate, a rostirii cu sens și convingătoare, care utilizează toposuri, taxis și tropi. Textul semnificativ al discursului se diferențiază apoi și nivelic. Deasupra stratului bazal al expunerii ce conține „cazul" cu evenimentul său, cu eroii săi ce au un propriu nume, chip și caracter, fiind cuprinși în (și determinînd) peripeții variate, se desfășoară un strat superior și adînc al tezelor, al legilor, al valorilor, al categoriilor și ideilor. De altfel, doar împreună cu acest al doilea stat, ființele intermediare ale „cazului", pe care-l comentează discursul juridic, discursul agoric, se conturează deplin. Adică, în calitatea unei re-prezentări analizate, comentate și judecate critic a înșiși oamenilor vii, a muritorilor ce animă o lume umană dată.

Agora poate fi înțeleasă nu doar în realitatea sa concretă, istorică, de topos în care se petrece viața comunitară responsabilă a unui polis grecesc, ci și în mod abstract, ca o formulă specifică și nouă de desfășurare a vieții socio-culturale, spirituale. Formulă ce apare la un moment dat, în cadrul diferențierii evolutive a existenței umane, al logosului uman. Ca modalitate abstractă, paradigmatică, formula agorică se va reactualiza în diverse versiuni, în contextul spiritualității ulterioare a Europei. Dar apariția ei inițială în formă pregnantă la greci e legată tot de o anumită metamorfoză istorică determinată. Mai precis, de o mutație ce se petrece în evoluția așezărilor omenești, în istoria vieții urbane. Cu această problemă, a orașului și a istoriei sale semnificative, comentariul despre agora, caz și retorică, comentariul despre acest nou domeniu al ființelor intermediare, poate începe.

Locuind pe pămînt, omul se cuibărește în așezări. Aceste așezări sînt nu doar o constantă a istoriei, ci și un posibil criteriu de periodizare a ei. Una va fi omenirea de dinainte de oraș, alta umanitatea stabilizată în așezări urbane. Și la fel, altfel se va desfășura existența umană după ce în oraș apare „agora".

Apariția orașului poate fi interpretată economic. În primul rînd s-ar putea miza pe etimologie. Economia (oicosnomos) înseamnă în greacă „legea casei". Orașul este casa omului, cu viața sa ordonată de legi. În al doilea rînd, putem folosi înțelesul, deja încetățenit în ultimele veacuri, a termenului de economie. În acest sens putem menționa următoarea definiție: „Un oraș este o așezare omenească ai cărei locuitori nu pot produce, în cadrul limitelor orașului, toate alimentele de care au nevoie pentru a trăi"[41]. De unde nevoia unui hinterland agricol și a comerțului.

În una din analizele și interpretările sale, Marx[42] sugera că omenirea parcurge trei mari etape. Prima e cea a comunei primitive, a societăților tribal gentilice pre-agricole sau nedominant agricole, a omului culegător, pescar, păstor. A doua ar fi cea a societăților sedentar agrare, a economiei bazate pe cultura pămîntului, pe proprietatea funciară, societăți ce folosesc pămîntul ca „bază", ca „laborator". În acest al doilea nivel istoric se instituie și orașul, stabilindu-se și un anumit raport între el și zona rurală, între sat, oraș și centrul puterii lumești. Formulele raportului sînt variate. Ele apar și pier în istorie — s-ar putea spune, ca diverse „tentative ale unor lumi posibile" — pînă se va ajunge la a treia etapă. Între variantele acestei a doua perioade Marx enumeră: a) „Forma asiatică de proprietate", bazată pe sclavia de stat, centralizare puternică a puterii politice, sistem de comunicații și irigații dezvoltat, orașe administrative sau formate „acolo unde există o poziție deosebit de favorabilă pentru comerțul exterior, sau acolo unde căpetenia statului sau satrapii săi își schimbă venitul lor pe muncă..."; b) „Forma antică de proprietate", ce-și atinge culmea în lumea greco-romană, unde se realizează un fel de oraș militar, apărînd și sclavi particulari; aici „ogorul apare ca un teritoriu al orașului". „Concentrarea puterii de tip statal se operează la oraș, al cărui teritoriu înglobează regiunea rurală corespunzătoare"; c) Forma germanică de proprietate fără sclavi, dar cu șerbi, în care orașul apare tardiv, dar tot cu rol comercial. Marx mai încearcă să degaje și d): o formă slavă, în această perioadă medie a istoriei omenirii, perioadă axată pe cuplul: agricultură/proprietate funciară/oraș cu valoare comercală. Evoluția social-economică tinde apoi spre forme noi, pe care Roma le prefigurează, dar nu le realizează decît societatea Europei, o dată cu vremea „Capitalului", concomitent cu începerea constituirii statelor naționale. În concepția lui Marx, Capitalul — vremea istorică a „Capitalului" — e caracterizată prin următorul ansamblu structural și interconectat de determinații: — Capitalul ca acumulare de valoare sub formă de bani în vederea circulației; — corelat cu prezența muncii salariate (muncă „liberă", angajată pe timp nelimitat); — piață mondială; — hărnicie fără seamăn; — tendință civilizatoare dezlănțuită; — avînd și furia expansiunii, a reproducției lărgite; — transformarea integrală a naturii în obiect util pentru om; — și, în sfîrșit, extinderea muncii salariate în domeniul agricol, cu transformarea proprietății funciare în rentă funciară. Această epocă a capitalismului, în care devine marfă nu omul individual — el era așa ceva și în ipostaza sa de sclav —, ci umanul efectiv

în general (orice este uman se vinde și se cumpără) — este concomitentă cu cea a transformării agriculturii în producție de tip industrial și cu explozia orașului tradițional.

Din perspectiva periodizării, menționate mai sus, noi trăim acum în cea de-a treia epocă. Din punctul de vedere al orașului, încă din secolul trecut acesta și-a pierdut vechea fizionomie, centrată de un ax sacral sau de o piață, delimitată de margini, de ziduri. Iar mai apoi, în marginea „cîmpiilor halucinante", „orașele tentaculare" se mișcă, umblă, „ies din oraș" ca Londra din comentariul lui Toijubee, se leagă în sinciții enorme, în zone urbane interminabile în cadrul uriașului „sat planetar".

La începuturi, oamenii, cînd își construiau o așezare de tipul orașului, cînd se înrădăcinau într-un loc cu astfel de rang, se comportau aproape ritualic. Locul pe care orașul urma să fie construit era inițial consacrat. El va avea un centru și o delimitare periferică. Centrul, marcat de altar, de templu, de palat, are valoarea de omfalos al lumii, ax prin care e posibilă legătura cu domeniul sacralului, prin depănarea iterativă a poveștii mitice. Apoi, orașul are (de fapt își instituie, înainte chiar de a se construi ca atare) margini precise: o brazdă trasă cu plugul, un „mundum", care învăluie un „mundus" așa cum se constituie Roma în Eneida lui Vergilius. Sau chiar ziduri ce pot servi și la apărare, dar care încep prin a delimita. Și anume ele delimitează ceea ce e exterior, zona agricolă a hinterlandului, natura accesibilă, lumea în general, de interiorul orașului. Interior ordonat, interior care e un cosmos ce preia în stăpînirea sa, în mod simbolic, restul lumii cunoscute, pe care și-o apropie, și-o asimilează, o exprimă. Cerul cu constelațiile sale, istoria cu eroii săi, pămîntul cu teritoriile și orașele sale, toți și toate sînt prezente în interiorul orașului, al oricărui oraș, chiar din zilele noastre, prin denumirea străzilor.

Construind orașul, construind centrul cu templul său — rotund deseori, paralelipipedic alteori — construind periferia sa, cel mai des păstrată — dar și stelară — construind piața, edificiile, casele, drumurile, omul pune în joc și desfășoară o întreagă geometrie. Desigur, s-a putut spune de către filozof că: „Zeul geometrizează". Desigur, natura anorganică și organică, de la cristale la flori, e plină de geometrie. Desigur, orice ființă ce-și construiește o casă, orice albină, orice pasăre, furnică sau castor dezvoltă și pun în joc o geometrie. Și la fel geometrizează omul, omul vremilor în care se consolidează agricultura, omul ce știe mersul planetelor, omul ce măsoară și irigă pămîntul, omul ce construiește temple, piramide, case

și orașe, manevrînd patrate și cercuri, triunghiuri și paralelipipede cilindre, conuri și cuburi.[43]

Fiind construit pe un loc consacrat, cu un centru „ax al lumii", fiind un cosmos bine delimitat, ordonat prin geometrie, reflectînd în el universul, încărcat fiind apoi de istorie, orașul piere cu greu. De obicei orașele nu mor brutal, prin distrugere. Cîte straturi de cetate nu s-au găsit în Isarlik?! Cartagina și Ierusalimul, mereu dărîmate, locul lor arat cu plugul, au reînviat mereu, urbea a renăscut ca pasărea Phoenix, pe vechiul loc. Varșovia și Stalingradul, Nürnbergul și Leipzigul s-au reînălțat din cenușă și pulbere. Desigur, orașele pot muri și ele; dar mai ales prin dezinteres și părăsire, prin uitare. Iar această uitare derivă fie dintr-o concurență învingătoare, fie din moartea întregii culturi și civilizații ce învăluie, ca o aureolă, orașul respectiv.

Dar și cu orașul se petrec metamorfoze. Iată că, la un moment dat, la Atena de exemplu, viața centrală, importantă, viața fundamentală a comunității urbane părăsește Parthenonul. Areopagul își pierde din importanță. Mai tot ce e semnificativ se petrece acum în agora, alături de piață, de negoț, de bîrfe, de plimbările lui Socrate care dezbate cu tinerii, în mod dialectic, felurite teze. În ogora, în afară de temple, se află și casa oaspeților, tribunale și cărămizi. Și tot aici se țin adunările în care se iau marile decizii politice: declararea războiului, ostracizarea lui Temistocle. Locul e legat de prezența strămoșilor, de cult, de sărbători. Oricum, viața publică ce se petrece în agora nu mai e centrată întru totul pe contemplație, nu e o viață a derulării ritualurilor; ci o existență a participării întru logosul desfășurat în controverse și discursuri retorice, întru decizii responsabile.

Omul vieții agorice — al vieții marcate de retorică și dialectică, așa cum vom vedea imediat — este o ființă angajată cu interes și responsabilitate în viața polisului, este un „zoon politikon". Agora centrează viața comunitară, centrează dezbaterea și judecarea indivizilor conștienți, în numele legilor și valorilor. Ea apare astfel ca o instanță de intermediere între indivizi, între individualul și generalul uman.

Grecii au început, la un moment dat, să gîndească despre ființă, dînd naștere filosofiei. Aceste începuturi sînt concomitente cu nașterea tragediei. Deci, cu apariția unei scene, unde se prezentau la început teme mitice și legendare. Eroii din tragedie nu mai apar însă acum într-o formulă unică, precum în povestea mitologică, cu derularea ei fixă. Tragedia greacă marchează trecerea de la actualizarea mitului prin ritual, la co-

mentarea unei teme mitico-legendare, ulterior și istorice, prin variante multiple, organizate într-un scenariu dramatic, montat și reprezentat pe o scenă publică, în fața spectatorilor care aplaudă. Tragicianul ce-și scrie piesa, interpreții care o joacă, își permit mai multe libertăți decît sacerdotul misterelor de la Eleusis. Și, la fel, cei ce participă la prezentarea tragediei. Căci fără a fi interpretată, receptată, descifrată de spectatori, de un public participant ce trăiește astfel un catharsis, se poate spune că tragedia, practic, nici nu există. Și astfel ne apropiem de ceea ce se petrece în agora. Căci agora este și ea o scenă, o altă scenă. Scenă în care se dezbat acum cazuri umane, probleme curente de importanță comunitară, chestiuni publice. Forțînd puțin nota, s-ar putea spune că, la Atena, una din aceste chestiuni publice a ajuns să fie, parțial, și filosofia, o dată cu desfășurarea ei, din implicatul mitico-poetic, în discursul explicit și argumentat despre ființă și cunoaștere, despre fundamentul și sensul a „ceea ce este". Filosofie discutată în Zona sa exoterică, în „secte" cu acces public, formulată în învățătură transmisibilă discipolilor, ca prim pas spre zona esoterică și fundamentală. Cînd, mai tîrziu, filosofia greacă va pierde din pregnanță, estompîndu-se o dată cu ascensiunea ideologiei creștine, va deveni evident faptul că gloria și strălucirea ei sînt legate tocmai de perioada în care apare pe lume ca ceva nou și tulburător această „scenă agorică".

O dată cu viața comunitară ce are loc în modalitățile specifice agorei se întîmplă ceva, se petrece o mutație și cu ființele intermediare. Acestea erau pînă acum eroi de poveste, de istorisire. Dar aici, în agora, se derulează altfel de istorisiri, altfel de povești; mai precis, apar în prim planul dezbaterii, relatările ce comentează evenimentele umane cunoscute de cei prezenți, la care unii dintre ei au participat chiar ca martori. Aceasta e ceva nou în raport cu povestirea istorisirilor în care sînt cuprinși Ra sau Zeus, Hermes, Oedip sau Odiseu. Desigur, și relatarea istorică se ocupa de întîmplările cu sens comunitar major, centrate de eroi, pe care discursul, textul sau monumentul le re-prezintă într-o expunere ce vrea să le sustragă uitării. Acum însă se acordă atenție faptului uman individual, mai mult sau mai puțin circumstanțial, care se impune totuși atenției comunitare, prin „ceva", printr-o tensiune, eventual printr-un conflict. Iar „faptul" acesta, „omul acesta", care a centrat evenimentul respectiv, devine acum „caz". Un caz se instituie însă nu doar prin simpla povestire ce reafirmă cele întîmplate cuiva. Ci prin dezbaterea, prin judecarea sintetică și responsabilă a acestei relatări, prezentată sub forma de dis-

cursuri ce uneori se confruntă, ducînd la o judecare ce se realizează sub arcul legilor şi valorilor şi care este apoi formulată într-o judecată explicită, consfinţită de către comunitatea adunată în agora. Prin caz, omul individual, cuprins în evenimentele pe care le trăieşte, transpus în ipostaza de fiinţă intermediară, apare ca erou al unei lumi etice, politice şi juridice în acelaşi timp.

Să urmărim puţin cazul juridic; de fapt, aşa cum se spune în mod curent, desfăşurarea unei „cauze". Pentru ca o întîmplare umană, împreună cu eroii ei, să ajungă în situaţia de „cauză", e necesar în primul rînd ca ea să se fi petrecut efectiv. Iar un eveniment întîmplat are întotdeauna o cauză. Printr-un aparent joc semantic, legătura dintre teoretic şi practic este puternic subliniată o dată cu situaţia cazului. Acesta e determinat, produs, „cauzat" în mijlocul vieţii curente a oamenilor, înainte de „a se face caz" de el. Apoi, e necesar să existe instituţii juridice. Precum şi o sesizare către acestea, însoţită de aducerea de probe, de informaţii, de mărturii. Cu alte cuvinte, e necesară o „acuzare", prin care relatarea unui eveniment e prezentată, de la început, în faţa instanţei competente, sub semnul ineditului său conflictual, sub semnul încălcării normelor, a legilor. Iar instanţa juridică sesizată poate, în cele din urmă, califica întîmplarea cu pricina drept caz juridic. Şi, „punîndu-l în cauză", să creeze astfel „ocazia" dezbaterii juridice. Aceasta include discursul avocatului şi procurorului. Fiecare va căuta să demonstreze convingător, folosind în expunerea sa versiunile interpretate ale „relatărilor-mărturie" şi ale probelor, că respectivul caz se prezintă într-un fel sau altul, că poate fi plasat într-o anumită speţă cazuistică şi că se poate aşeza sub o anumită lege. Aceste discursuri conflictuale sînt materialul de bază pentru ca cei ce ascultă şi care decid să se convingă în cele din urmă de un anumit adevăr. Iar în final, după ce instanţa a deliberat, acest adevăr este statuat, ca o concluzie a judecării, ca judecată dreaptă, întru adevăr. Acest „adevăr-sentinţă", ce se pronunţă în decizia finală, apare ca o emanaţie a oamenilor ce se apleacă asupra realităţii umane ce le vine în întîmpinare, pe care o judecă şi o reafirmă, valorizînd-o. Cele întîmplate oamenilor se impun astfel ca o existenţă secundă şi exemplară în planul logosului.

În centrul dezbaterii juridice se află discursul retoric, care prezintă un caz dat într-o versiune şi interpretare partizană. În „Retorica" sa, Aristotel menţionează trei genuri ale acestui discurs: cel judiciar, cel deliberativ, privitor la chestiunile politice, şi cel apodictic, privitor la elogiu sau blam. Mai ales primul şi ultimul cuprind persoane familiare auditoriului, reluate şi re-prezentate prin logos, în tărîmul teoreticului. Discursul apodictic se va dovedi important pentru dezvoltarea eticii. Dacă luăm acum din nou ca referinţă discursul judiciar, putem constata cum el se derulează după o anumită artă, după o anumită tehnică. Retorul se străduieşte să cîştige bunăvoinţa auditoriului, prezentîndu-se pe sine într-o lumină favorabilă. Apoi, el înfăţişează datele cazului, definind şi calificînd „speţa" în raport cu normele, argumentînd vinovăţia sau nevinovăţia prin probe şi argumente, prin raţionamente. Raţionamente inductive, cum ar fi „exemplul", sau raţionamente deductive ca „entimema". Discursul retoric, la fel ca judecarea care-i urmează, presupune şi implică o întreagă logică. Adică presupune tot ceea ce e prezent în „Organonul" lui Aristotel — mai ales în „Topica" — dezvoltat însă ca o logică a plauzibilului. Discursul retoric foloseşte „toposuri", „locuri comune". De asemenea, el are o organizare interioară, o ordine, un „taxis". După prezentarea cazului, a probelor şi argumentelor care susţin o anumită interpretare a acestuia, sînt respinse posibilele contraargumente, se trage o concluzie, se desfăşoară o peroraţie. Şi apoi, discursul retoric presupune nu numai toposuri şi taxis, ci şi tropi, „figuri de stil". Cînd retorica de tip tradiţional intră în penumbră, o dată cu eclipsarea oraşelor şi a vieţii agorice greco-romane, topii, tropii şi taxisul persistă, aşa cum s-a spus, în discursul literaturii latine, al celei europene. Revenind la discursul clasic, se poate menţiona că acesta apelează în plus şi la afectivitate şi la sugestie. Grecii au interzis un timp oratorului să folsească mîinile în timpul pledoariei, pentru a se concentra asupra formei, logicii şi conţinutului celor spuse. Mai apoi, însă, pe vremea lui Quintilian, educaţia retorului presupunea nu numai gimnastica, ci şi exerciţiile de dans şi mimica teatrală, astfel încît cel ce vorbeşte să poată fi cît mai convingător. Pe lîngă aceste aspecte „tehnice", să revenim la conţinutul discursului retoric. Ce stă la baza sa? Un răspuns simplu a fost dat încă din antichitate.

În tratatul lui Quintilian, „Institutiones oratoriae libri", în cartea a III-a, Capitolul V, „Pe ce se bazează discursul", autorul scrie:

„S-a căzut de acord că chestiunile sînt nedefinite sau definite. În primele, fără a se specifica persoane, timp, loc ori alte împrejurări, se poate trata pentru şi contra; grecii le numesc (tesis), Cicero „propositium", alţii „chestiuni universale referitoare la viaţa cetăţenilor", alţii „chestiuni filosofice"; ... Chestiunile definite, dimpotrivă, implică

fapte, persoane, împrejurări de timp etc.; grecii le denumesc hipoteseis, ai noştrii „cauze". Aici toată chestiunea pare să se rezume la fapte şi persoane!!!"[44]

Discursul retoric poate conţine deci teze şi cauze. De fapt le conţine pe amîndouă, la fel cum într-o poveste întîlnim şi o temă şi un sens, implicit sau explicit. Între teză şi caz pot exista legături strînse, pînă la contopire, fără ca cele două planuri să se confunde şi fără ca unul să derive din altul în mod direct.

O dată cu cauza, cu cazul pe care-l prezintă discursul retoric — unde toată chestiunea pare să se refere la fapte şi persoane — omul individual concret, cu numele, chipul şi caracterul său, cu peripeţiile sale, îmbracă o nouă haină, se înalţă şi se plasează într-un nou ţinut, începe să plutească în tărîmurile teoreticului dar la un nivel la care acesta e strîns îngemănat cu practicul. Sau, mai bine zis, fiinţarea sa drept caz relevă existenţa acestui tărîm în interiorul existenţei umane zilnice, empirico-efective, asigurîndu-i profunzime. Cazul, prin eroul său, ce trăieşte anumite evenimente, este şi el purtătorul unei fiinţe intermediare, desigur diferite de eroul de poveste. Plasîndu-se în tărîmul teoreticului, „cazul" acesta are — indiferent cum s-a produs — o existenţă secundă, fiind semnificativ pentru existenţa umană.

Tot Quintilian, în capitolul VI al cărţii pomenite mai sus, în care tratează despre „starea cauzei" — prin care înţelege punctul cel mai important al acesteia, în jurul căruia se desfăşoară de obicei dezbaterea — arătînd varietatea opiniilor asurpa acestui subiect, scrie:

„Pentru a începe, Aristotel a stabilit zece elemente care îi par să constituie toate chestiunile posibile: ousia (existenţa), pe care Plautus o redă prin essentia şi pentru care nu avem alt termen în latină; prin aceasta se pune întrebarea dacă faptul există; calitatea, termen al cărui sens e vădit, cantitatea, împărţită de urmaşi în două subdiviziuni: mărime şi număr; relaţia din care au fost deduse schimbarea şi compararea; după aceea, locul şi timpul, apoi a face, a suferi, a avea — de pildă: a fost înarmat, a fost îmbrăcat; în sfîrşit, „keistai" — a sta, adică a fi într-o anumită stare, de pildă a fi încălzit, a sta în picioare, a fi mîniat. Din toate aceste elemente, primele mi se par a se referi la situaţiile cauzelor, celelalte la anumite circumstanţe, în care pot fi scoase probe."[45]

Problema „situaţiei cauzei", aşa cum o prezintă autorul latin, e mult mai complexă, dar pe noi ne interesează acest început, în care categoriile lui Aristotel nu mai apar ca predicatele cele mai generale ce pot caracteriza „fiinţa ca fiinţă", ci ca fundamentul şi structura lumii secunde a chestiunilor, cauzelor şi tezelor desfăşurate şi consumate în dezbaterea agorică. De fapt, *Organon*-ul lui Aristotel — ca tratat analitico-sistematic despre logosul uman — are această continuă şi neexplicită ambiguitate, pe care o introduce prima carte, cea a *Categoriilor*. Şi anume, referinţa concomitentă la infrastructura „fiinţei ca fiinţă" şi la discursul realizat prin logos despre „ceea ce este". Verbul „kategorein" înseamnă în greacă în primul rînd: a vorbi într-o adunare, în agora, a acuza; şi apoi, a face cunoscut, a scoate la iveală, a exprima, a anunţa. Ceea ce şi reaminteşte Porfir în ale sale comentarii asupra categoriilor lui Aristotel, începîndu-şi expunerea prin fraza: „categorie se numeşte de obicei învinuirea pe bază de pledoarii, căreia i se opune apărarea". Oricum, ţinînd seama de observaţiile lui Quintilian, eroii secunzi ai lumii secunde, a discursului, se relevă cu întreaga complexitate a fiinţelor, a eroilor umani reali, vii, concreţi. De altfel, aceştia din urmă nici nu s-ar împlini fără de eroii secunzi ai discursurilor, fără de „fiinţele intermediare". Dimensiunea completă a omului se constituie doar o dată cu reluarea sa de către sine, în planul teoretic al poveştilor, al istorisirilor şi comentariilor, al acestor discursuri despre care vorbim acum.

Să trecem acum la cel de-al doilea element pe care — după Quintilian — discursul retoric îl conţine; şi anume la teze. Ce înseamnă oare, cum ar apărea de fapt o astfel de teză? O astfel de „chestiune generală privitoare la viaţa cetăţenilor"? Teza ar putea fi, de exemplu:

— E bine (oare? trebuie!) ca, dacă cineva creează altcuiva un prejudiciu, să-l recompenseze în mod echivalent.

— E bine (?!) să iubeşti şi să ierţi orice, oricărui om, indiferent cine este el, ce determinaţii circumstanţiale are acţiunea sa, indiferent de cum se comportă el în general.

— E bine (oare? trebuie!) să te comporţi astfel încît maxima comportării tale să poată funcţiona ca maximă universală umană.

— E bine (?!) ca într-un stat oamenii să fie împărţiţi în clase (stări, caste) diferite, ca participare diferită la proprietate, muncă, distribuţia bunurilor şi putere politică.

— E bine (?!) să se pretindă fiecăruia după capacităţile sale şi să se acorde fiecăruia după nevoile sale etc., etc., etc.

Desigur, pentru a fi comentate în discurs şi dezbatere dialectică, astfel de teze trebuie formulate cît mai clar, precis şi univoc, cu un consens asupra sensului termenilor folosiţi, cu dezvoltarea consecinţelor ce rezultă din ele. Tezele, o dată formulate şi puse în dezbatere, cu o încărcătură de semnificaţii

ce depinde de planul în care dezbaterea se poartă, de datele circumstanțiale ale problemelor în discuție, de poziționarea ideologică a participanților. Ele au importanță în viața practică, în politică, în justiție, educație, morală. În practica existenței sociale, tezele sau „chestiunile generale privind viața cetățenilor", supuse fiind judecării comunitare, apar la un moment dat ca judecăți formulate, ca sentințe, maxime — mai mult sau mai puțin universale — devize, imperative sau ca „idei — forță". Iar toate acestea organizează, ordonează și reglementează viața societății. Atît în procesul dezbaterii cît și în cel al funcționării lor efective în practică, tezele rămîn într-un plan de generalitate distinct de cel al cazului individual, al chestiunii determinate de timp și loc, cu care totuși se înfrățește.

O modalitate deosebită, a sintezei dintre teze și caz o constituie „cauza" aspirativă, marcată de orizontul valorilor și al viitorului. Cauza comunitară care ne cuprinde și angajează în viața politico-istorică, culturală și spirituală, care ne dă rostul vieții, care se cuibărește în adîncimile convingerilor noastre, cauze pentru care trăim, luptăm și, la nevoie, ne jertfim. Vai și amar de lumea care nu are cauze pentru care oamenii să merite să lupte, să-și dăruiască ce au mai bun în ei.

Discursul retoric se desfășoară la început în mijlocul freamătului și al tensiunii emotive a celor adunați în agora. Dar el poate fi redactat și în scris. Buna înțelegere, comentariul pertinent și dezbaterea argumentată a cazurilor și tezelor cîștigă atunci cînd acestea sînt fixate într-un text convingător, pe care cei interesați îl pot citi. Aparentul calm pe care-l introduce scriptura nu e însă lipsit de o anumită tensiune specifică. Tot ce derivă din — sau gravitează în jurul — discursului retoric e marcat de atitudinea unei pledoarii argumentate ce pretinde adeziunea celorlalți, expunîndu-se în același timp contestării. În discursul judiciar această situație conflictuală e obligatorie. Dar condiția dezbaterii și judecării publice e implicată în orice discurs.

Tot ca o dezbatere publică argumentată și conflictuală a unor „teze — caz", dar de un alt gen, desfășurată după o altă tehnologie, apăruse, pe vremea lui Socrate și Platon, dialectica. Aceasta se desfășoară de obicei între doi oponenți. Cine susține și afirmă o teză în raport cu care un caz sau cazuistică pot fi invocate semnificativ, o lansează provocator în cîmpul dezbaterilor comunitare, unde se consacră adevărurile ferme ale colectivității umane. Și astfel, el expune teza contestărilor și respingerilor posibile, riscînd-o. În fața acestei proclamații a tezei, a emergenței ei agresive care desfide, apare contestatorul, cel ce va opune, susținînd o teză contrară, adversă. Apare deci cel ce neagă afirmația.

Contestarea, la fel ca susținerea tezei, se va face pe bază de argumente, de dovezi. Aparent, pe parcursul întregii dezbateri dialectice care va urma, contestatorul este cel activ. El interpretează, comentează, deduce consecințele, evidențiază aporiile la care se ajunge, luminează valoarea alternativelor sau a tezelor opuse, aduce în lumină argumente și dovezi contestatorii. Dar activ este și cel ce a propus, cel ce a lansat teza. El se angajează în procesul dialectic doar dacă acceptă regulile jocului, dacă intră în competiție, în luptă. Căci altfel, s-ar cantona la simple aserțiuni clamate, ca maxime, gnome, ca poezie, mărturisiri, ca viziuni, profeții, kerigme. Iar acestea pot avea valoare de adevăr comunitar doar dacă intră și ele, în mod secund, în cercul descifrărilor, interpretărilor și dezbaterilor hermeneutico-dialectice.

O dată ce s-a riscat prin provocarea sa, susținătorul trebuie să-și apere teza, să o facă să învingă. Și astfel el va trebui să facă față tehnicii atacatorului. Pentru moment respinge atacurile. Orice astfel de respingere întărește teza. Dar și el verifică corectitudinea și loialitatea opozantului, măsura în care acesta e riguros în perspectivă intelectivă. Ca răspuns la atacuri, susținătorul tezei aduce în luptă argumentele sale. La un moment dat din atacat el devine atacator. Iar contestatorul ajunge să se justifice, să se apere. Deși lupta e susținută de doi poli, ea nu este niciodată întru totul simetrică. După cum nu e simetrică nici concluzia sintetizatoare a luptei, care acceptă victoria — prin consens — a unei anumite formulări și a unui anumit sens al tezei, pe baza anumitor argumente. O teză victorioasă într-o dezbatere dialectică este desigur mai mult decît punctul de plecare. Dacă aserțiunea inițială face ca noul să se iște, să emeargă timid, victoria îl impune ca adevăr argumentat și fundamentat. Și, în plus, teza victorioasă este îmbogățită și prin subsumarea opusului ei, a tezei contrarii, ce a fost învinsă și e plasată acum în umbră, în inferioritate, fără a fi însă moartă, ci doar încercuită tensionat într-un plan subsidiar, în structură organizată și încoronată de teză victorioasă.

În cazul acestui demers dialectic — înțeles și el ca dezbatere agorică, deoarece disputa dialectică se petrece totdeauna în fața discipolilor, a participanților — se impune tot timpul problema universului lingvistic comun, a consensului asupra

definițiilor și sensului termenilor, expresiilor și a însăși formulării și semnificației tezei.

Dezbaterea dialectică se împărtășește din rigoarea intelectului, din tăria necesarului. Dar apoi, ea se poate desfășura într-un plan mai înalt, într-un plan care nu doar circumscrie și delimitează riguros, ci descifrează și instituie sensuri și adevăruri. Adică într-un plan rațional.

La fel ca retorica, dialectica desfășurată în agora, așa cum a fost invocată mai sus, este doar un model, pentru un proces ce se desfășoară ulterior și în scris. Dar mai ales pentru ceea ce e de presupus că se petrece și în interioritatea gînditorului care-și propune sieși să-și conteste argumentat tezele pentru a le fundamenta și lumina. Desigur, în finalul procesului de judecare subiectivă, el oferă sinteza gîndirii sale logosului comunitar, întru împărtășire și contestare, întru dezbatere dialectică, secundă și publică.

În lumina celor spuse mai sus, demersul dialectic și dezbaterea retorică nu vor fi înțelese doar ca susținătoare a adevărurilor circumstanțiale; cele care, prin convingerea susținută în situație, realizează adeziunea participanților ce le consacră pentru moment ca adevăr comunitar valid. Această viziune tradițională — și superficială — asupra retoricii și dialecticii ei adicente, a fost formulată din antichitate și a rămas un loc comun. Retorica ar duce doar la concluzii care nu au de a face cu adevărul-adevărat, cu „adevărul-general", care se obține prin rigoarea și profunzimea pe care o mediază *Organon*-ul aristotelian; care totuși, prin ultimele sale două cărți se articulează cu aceasta, încercînd parcă să o purifice și să o întărească. Și apoi, dacă pe vremea lui Platon dialectica avea un rang și o validitate necontestată, în timpul lui Kant ea este în mod oficial considerată ca superficială și dubioasă. Totuși, să nu părăsim cu prea mare ușurință aceste produse ale vremii agorice și să urmărim ce a însemnat — sau poate însemna — legătura lor cu ceea ce le-a urmat întru logos; mai precis, cu hermeneutica.

Procesul dezbaterii dialectice presupune în fundalul său, ca o constantă, înțelegerea și descifrarea tezelor, a afirmațiilor, a expunerilor, bine așezate și argumentate, formulate în scris. Ceea ce înseamnă un proces hermeneutic. În primul moment, acesta se opune zarvei publice a luptei retorico-dialectice. El se desfășoară aparent în intimitatea singurătății cercetătorului care lecturează, înțelege, interpretează și explicitează un text sau, un echivalent al acestuia. Hermeneutul descifrează sensul, mesajul neexplicit, ascuns, obscur, încifrat, încriptat, pe care

textul îl conține. Pentru aceasta e necesară desigur cunoașterea limbajului în care acesta a fost scris. Și apoi cunoașterea sensului său explicit, a intenției inițiale de comunicare, a contextului sincron și diacron, context înțeles ca structură contextuală multietajată. Descifrarea sensului latent sau ascuns face apel în continuare la cunoașterea autorului, a lumii și intențiilor sale. Apoi sînt propuse, sînt puse în joc una sau mai multe teorii, doctrine, care să poată susține, integra și explicita textul respectiv, mesajul său, tezele ce le conține. Apare pe această cale un text mai larg, coerent, comprehensibil și pentru alții, pentru toți oamenii unei comuniuni. Acum, acest text e făcut public, e utilizat în argumentarea ideologică a practicii umane. O dată cu această „publicare" apare însă și confruntarea. Căci nu există o singură interpretare posibilă a unui text, înțeles ca mesaj. Altcineva, „alții" propun o altă interpretare și o contestă pe prima. Apare conflictul interpretărilor. Iar susținătorii acestora se pot angrena treptat într-o dispută de tip dialectic. De altfel, așa cum s-a spus, nici dezbaterea dialectică nu e posibilă fără o corectă lectură, fără de înțelegerea și descifrarea sensurilor afirmațiilor. Se conturează la acest nivel, în acest plan rațional al logosului, pulsația desfășurării și înfășurării unui cerc hermeneutico-dialectic. Iar în mijlocul acestui cerc, împreună cu focul viu al gîndirii care judecă, irupe și se impune „ideea"; judecare și idee susținute acum și de un fundamental demers analitico-sintetic.

Cele spuse pînă aici despre adevărul ce se instituie prin sentința ce rezultă din dezbaterea agorică a cazului și din desfășurarea publică a cercului dialectico-hermeneutic nu trebuie privite, desigur, doar dintr-o perspectivă exterioară. Acest topos vizibil al frămîntării logosului, care e instanța agorică, își are o replică la fel de validă, în intimitatea conștiinței. Omul individual, fie el umil sau genial, în aparenta sa tăcere și izolare, atunci cînd se reculege, contemplă sau meditează, desfășoară exact aceleași cicluri, fecundînd gîndul, rezolvînd probleme, descoperind întrebări, sugerînd idei. Desigur, această opoziție între aparenta însingurare a gînditorului adînc și aparenta superficialitate a dezbaterilor publice trebuie înțeleasă în adevărul ei care este cel al comunicării, în profunzime, dintre aceste două instanțe ce par opuse.

Ținînd seama de cele comentate mai sus s-ar putea reține, dincolo de anecdotica istorică, pornind de la modelul grecesc concret și circumstanțial, o structură agorică abstractă în însăși interioritatea desfășurării sintetice a logosului, în cîmpul, în tărîmul teoreticului ce-i este propriu. Prin aceasta s-ar

putea înțelege locul și modelul judecării care centrează dezbaterea colectivă, intersubiectivă, argumentată, susținută de un orizont logico-spiritual printr-o centrată și sintetizată judecată sentință ce proclamă un adevăr al convingerilor și evidențelor comunitare întemeiate. Această structură abstractă a dezbaterii și judecării agorice în planul logosului va apărea în alte forme, în alte lumi umane posibile, ce s-au realizat sau s-ar putea realiza. Ca exemplu am putea invoca lumea Europei.

Europa occidentului, cînd începe să devină urbană după anul 1000, nu continuă pur și simplu formula greco-romană tardivă. Centrul orașului e destul de bine marcat de prezența sacralului, de catedrală. Biserica e flancată de marca puterii lumești, de castel și primărie. Piața burgului european nu mai e propriu-zis agora dezbaterii comunitare. Ea e mai mult drumul spre biserică sau signiorie și loc al execuțiilor capitale. Oricum, Europa aceasta „germanică" reface ciclul. Și dacă nașterea orașului este și aici un început identic cu cel mesopotamian sau grec, istoria sa e acum grevată de o anumită moștenire culturală și în primul rînd de influența culturilor perimediteraneene pe care le preia începînd cu finalul lor, topit în sinteza religios-creștină. Va apărea oare și aici o structură agorică, loc al dezbaterii comunitare? Va apărea, desigur, dar altfel, după o altă modalitate, prin alte reguli și tehnologii. Judecata o face acum castelanul, episcopul și apoi judecătorul. Treburile burgului sînt asigurate prin breslele organizate ce-și aleg reprezentanți și primari. Și totuși, după un timp, ceva se întîmplă într-una din aceste bresle; și anume, în breasla „universitarilor", pe vremea cînd orașul s-a maturizat, prin veacul al XIII-lea. Ne putem întreba astfel, dacă nu cumva controversele dialectice de la Universitatea din Paris au jucat vreun rol în impulsionarea și dezvoltarea gîndirii speculative, într-un anume avînt spiritual care apoi scade în nefilozofia veacurilor următoare!?

În universități se cultivă constroversa dialectică și comentariul textelor sacre, al fragmentelor semnificative adunate în „Sume". Erasmus scrie deja „Sume" pe marginea maximelor greco-romane. Pentru ca apoi Shakespeare să creeze maxime proprii, originale pentru această tînără și expansivă Europă.

În vremea lui Erasmus se dezvoltă de altfel și un nou mod al agorei spirituale; și anume, schimbul epistolar. Epistolele redevin publice, așa cum erau și pe vremea lui Cicero sau Seneca. Din aceste epistole publice a derivat — așa cum sublinia Bacon — eseul european. Pe de altă parte, pe vremea lui Descartes agora spiritual teoretică a scrisorilor devine o instituție; iar Merssene are grijă ca dezbaterea să nu fie ignorată.

Între timp, o dată cu expansiunea Europei occidentale, peste mări și oceane, tehnologia pune în joc o nouă formulă. Tiparul asigură multiplicarea textului, publicarea sa, facerea sa publică pentru mulți. O carte este citită, iar cînd cineva nu este de acord cu cele scrise, el publică o contra-carte la care autorul răspunde tot în scris. Disputa de tip agoric se întețește și mai mult cînd, la granița dintre veacul al XVII-lea și al XVIII-lea, în inima „crizei conștiinței europene", se dezvoltă și profilează gazetele. Gazetele, ziarele, apoi revistele de tot felul sînt un loc comunitar pentru expuneri și pentru critica acestora. Se comentează critic, se critică evenimentele politice și cărțile științifice, spectacolele teatrale și romanele. Critica artistică, făcută publică, devine fundamentul valorizării operelor. Și critica aceasta tot crește, tot crește, pînă se ajunge la Critica Rațiunii Pure, la Critica Economiei Politice..

Viața și istoria Europei, menționată mai sus, nu a mai fost legată de oraș, în același sens ca la greci, ci de stat; poate, cu excepția perioadei Renașterii, în Italia și nordul Europei. Acum și aici s-a dezvoltat o nouă agoră spirituală, legată cum s-a văzut de scripturile dezbătute în universități, de tipar, de cărți și gazete; și apoi, de conferințe și congrese, de diverse foruri naționale și internaționale, mai permanente sau mai circumstanțiale. Dar, cu toate modificările de formă, structura agorică a existenței spiritual-teoretice, lansată de pe vremea Greciei nu a dispărut. Și o trăim din plin și azi, în lumea în care orașul explodează și mijloacele de mass-media ne învăluie și ne atacă din toate părțile. În vremea în care ne relansăm spre noi orizonturi.

RASKOLNIKOV SAU DESPRE UNELE FEȚE ALE POVESTIRII ROMANULUI

S-a spus mai de mult că romanul derivă din epopee. Epopee care precede într-un fel și istoria scrisă, fiind mai mult sau mai puțin întrețesută cu legenda, dar stînd la baza culturii popoarelor, ca un referențial: *Iliada, Ciclul mesei rotunde, Cîntecul Nibelungilor, Cîntecul lui Roland, Kalevala, Cîntecul oastei lui Igor*. Desigur, epopei s-au scris și în literatura cultă, o dată cu *Eneida* sau *Ierusalimul eliberat*. Dar timpul său specific este cel al culturii orale pre-agorice, cel al unei lumi care psalmodiază și nu al unei lumi care dezbate.

Romanul corespunde unei alte epoci, unei alte conștiințe istorice, care și-a însușit bine lecția judecării agorice. Desigur, el este schițat în literatura clasică greco-romană, în cea a Chinei, a Japoniei. Dar afirmarea sa propriu-zisă, plenară și strălucitoare, are loc în Europa burgheză postrenascentistă. Iar acest roman, care acum nu doar narează ci provoacă și ridică chestiunea devine treptat el însuși o scenă care ocazionează punerea în discuție a tuturor marilor probleme ale omului. Fiind mai mult decît un capitol al artei, romanul, cu ființele sale intermediare, dimensionează realitatea umană vertebrată de logos.

Cei mai de jos se tem de sărăcie, cei mijlocii de moarte; dar pentru muritorii cei de mai sus, frica supremă e rușinea.

(Gînd indian)

Dostoievski încarcă în mod deliberat povestea lui Raskolnikov cu înțelesuri creștine. Cînd e pe cale de a-i mărturisi Soniei crima, aceasta îi citește din *Biblie* despre învierea lui Lazăr. Cînd îi mărturisește propriu-zis, ea îi spune: „O să mergem să ispășim împreună și o să ducem crucea"[46]. Iar în ultima pagină a cărții, la ocnă, el descoperă sub pernă *Evanghelia*. Acum începe să se desfășoare metanoia sa, procesul renașterii sale spirituale:

„Raskolnikov nu știa că viața nouă nu se capătă de pomană, că trebuie răscumpărată cu un preț mare, plătită cu îndelung eroism... Dar aici începe o altă poveste, povestea regenerării treptate a unui om, a renașterii progresive, a trecerii lui nesimțite dintr-o lume în alta, într-o realitate nouă, necunoscută de el pînă atunci. Aceasta ar putea fi tema unei noi povestiri, cea scrisă aici s-a sfîrșit".

Dar pe Dostoievski îl interesează nu doar procesul renașterii spirituale a unui om, ci a întregii sale epoci. Cu mult timp înainte de a scrie „Demonii", în visurile de febră, în coșmarurile lui Raskolnikov din ocnă, acestuia:

„I se părea că lumea întreagă este osîndită să cadă victimă unei ciume înfiorătoare, nemaivăzută și nemaipomenită ... Trebuia să piară toți în afară de cîțiva aleși. Apăruseră niște trichine noi, niște ființe microscopice, care pătrundeau în corpul omului. Aceste ființe erau spirite înzestrate cu rațiunea și voință. Oamenii în corpul cărora intrau turbau și își pierdeau mințile. Dar niciodată, niciodată oamenii nu s-au considerat atît de inteligenți și atît de siguri de adevărul lor, ca cei pătrunși de boală. Li se părea că niciodată nu au existat verdicte, deducții științifice, convingeri morale și credințe mai de neclintit decît ale lor ... fiecare credea că el singur cunoaște adevărul și desnădăjduia uitîndu-se la ceilalți, se bătea cu pumnul în piept, plîngea și-și frîngea mîinile ... nu știa pe cine să condamne și pe cine să achite, se omorau între ei într-o furie absurdă ... Din toată lumea nu se puteau salva decît cîțiva oameni curați la suflet, oameni aleși, destinați să dea naștere unei noi omeniri, să reînnoiască viața, să purifice pămîntul; dar nimeni nu-i lua în seamă, nicăieri, pe acești oameni, nimeni nu le auzea vorba și glasul."

Teoria elitară pe care o dezvoltase Raskolnikov cînd și-a argumentat crima nu este complet părăsită. Ea este reluată ca o soluție posibilă, atît doar că „aleșii" sînt acum „curați la suflet". Dostoievski simte imperios nevoia unei revoluții, a unei înnoiri a omenirii. Dar această înnoire nu este lotul celor ce

acceptă „crima permisă de conștiință", ci a celor capabili de iubire creștină.

Romanul lui Dostoievski, pe lîngă fapte, pe lîngă prezentarea de eroi, cazuistică și evenimente în cadrul unei lumi umane, a unei cosmicități, cuprinde și dezbaterea unor teze, a unor idei. Și, în același timp, el desfășoară — cel puțin implicit — proclamații, anunțuri, kerigme. Dacă discursul retoric conținea — după Quintilian — cazuri și teze, romanul secolului al XIX-lea le cuprinde de asemenea.

Să începem deci cu aceste „teze" aflate în dezbatere. Dostoievski pune în discuție lumea umană a vremii sale, înțeleasă și interpretată într-un anumit mod, comentată în lumina unor anumite înțelesuri. Dar ce lume este pusă în discuție? Cazul și tezele cărei lumi sînt etalate oare în polifonia textului său romanesc?!

Lumea pe care o pune în discuție Dostoievski este, în primă instanță, o lume a banilor, a finanțelor, o lume în care totul se cumpără și se vinde — ca și în agora — o lume a comerțului, a capitalului, a afacerilor și tranzacțiilor, a investițiilor și beneficiilor care grevează și caracterizează la prima vedere relațiile interumane, existența subiecților. Înfierîndu-l pe Lujin, Raskolnikov îi strigă:

„Este sau nu adevărat că dumneata i-ai spus logodnicei dumitale ... chiar în clipa cînd ți-a primit propunerea că te bucuri mai ales de faptul ... că este săracă ... fiindcă este mai avantajos să-ți iei o soție dintr-o casă căzută în mizerie ca după aceea să o poți domina ... și ca binefăcător al ei să-i poți reproșa cînd vrei tot binele pe care i l-ai făcut? ... Firește, dumneata și Dunecika veți alcătui o întreprindere comercială întemeiată pe avantaje reciproce și contribuție egală, deci cheltuielile se împart pe din două."

În altă parte, Piotr Petrovici perorează:

Dacă, de pildă, pînă mai ieri mi se spunea: „Iubește-ți aproapele" și-l iubeam, ce ieșea din asta? ... Ieșea că-mi rupeam caftanul în două, îl împărțeam cu aproapele meu și amîndoi rămîneam pe jumătate goi ... Iar știința spune: iubește-te în primul rînd pe tine însuți, căci totul pe lumea asta se bizuie pe interesul personal. Dacă te iubești numai pe tine, ai să-ți vezi bine de treburile tale și caftanul are să-ți rămînă întreg. Iar relațiile economice adaugă: cu cît se ridică într-o societate mai mulți indivizi înstăriți, cu atît societatea are temelii mai solide și realizează mai bne scopul comun. Așadar, acumulînd exclusiv pentru tine, eu tocmai prin aceasta acumulez oarecum pentru toți și reușesc ca și aproapele meu să capete ceva mai mult decît un caftan rupt" ... Iar două pagini mai încolo: „Ce a răspuns la Moscova lectorul dumitale la întrebare: pentru ce a falsificat bancnotele? Toată lumea se îmbogățește folosind diverse mijloace. Și eu am vrut să mă îmbogățesc cît mai repede.".

Dostoievski, în unele din formulările sale explicite, ca scriitor și ca om, nu are o părere prea bună despre socialism, despre „comună", despre sensul pur social al dăruirii și luptei individuale în numele unor cauze ce vizează emanciparea economico-socială, așa cum era aceasta înțeleasă în Rusia vremii sale. El sesizează însă acut sfîrșirea și contradicția interioară a unei lumi cu mentalitatea sfîrșitului de secol nouăsprezece, chiar dacă pare a o interpreta mai mult ca demonie, ca decădere diabolică, dezlănțuire negativă în raport cu implicațiile dumnezeirii creștine. Spre deosebire însă de contemporanul său, de contele Lev Tolstoi — care scrie încă „epopeea" „Război și pace" — inginerul Dostoievski apare ca scriind romane într-o lume burgheză a banilor și capitalului, o lume a cumpărării și vînzării desfășurate în agora. Lume ce i se pare scriitorului și gînditorului nostru ca insuportabilă, lume ce necesită o reformă. Iar în această lume el lansează filipicele romanelor sale, textele sale romanești, provocatoare și polemice, intens marcate de retorică și de variate modulații ale logosului agoric, texte în care sînt dezbătute fapte și teze sfîșietoare.

În „Crimă și pedeapsă" există un întreg proces al „faptelor. De cîte ori se simte încolțit, Raskolnikov strigă: „Dar fapte, aveți fapte împotriva mea?!"

„Avem fapte", spun ei. „Dar faptele nu înseamnă totul, felul de a interpreta e cel puțin la fel de important pentru a reuși să descoperi adevărul.".

Dar adevărul i se pare lui Dostoievski mult mai adînc decît cel întemeiat pe „fapte". Căci interpretarea, potențial variată a faptelor — și de fapt însăși calificarea lor ca „fapte", ca și „cazuri" — necesită fermitatea unui criteriu. Adevărul ține de principii. Pe Raskolnikov nu-l interesează faptele negative, rele, mîrșave, cît problema dacă omul este „în principiu" ticălos.

„Dar dacă greșesc?! ... Dacă omul nu este *ticălos* — omul în genere, seminția umană — atunci toate celelalte nu sînt decît prejudecăți, temeri scornite de mintea noastră, și atunci nu mai este nici o stavilă, toate sînt așa cum trebuie să fie."

Așa de tare e preocupat Raskolnikov de principii în detrimentul faptelor, încît la un moment dat își argumentează:

„Bătrîna nu a fost decît boala ... am vrut să trec mai repede limita ... eu n-am ucis un om, am ucis un principiu. Da, principiul l-am ucis, dar de trecut peste obstacol n-am trecut."[47]

Se circumscrie astfel ceea ce pare a fi partea centrală a dezbaterii ideatice a cărții; și anume teza care e reliefată în discuția din casa lui Porfir Petrovici, cînd se pleacă de la articolul „elitar" al lui Rodion. Această teză apare formulată astfel:

„Dar dezlegarea aceasta de a ucide, dată de conștiință este... mult mai îngrozitoare decît o autorizație oficială, legală, de a vărsa sînge."

Problema în dezbatere nu se referă deci la fapte, la ceea ce legitimează faptele în circumstanțialitatea umană a istorici date, în argumentarea empirico-efectivă a „deonticului" afirmat într-o anumită lume socio-culturală. Ci e vorba acum de ceea ce e permis să fie constitutiv pentru conștiința umană, în transcendentalitatea sa. Dar aceasta nu mai e problema direct creștină, fiind însă o problemă explicit kantiană. După cum, tot kantiană poate fi considerată o dezbatere aparent secundă în raport cu această prăpăstioasă teză a crimei. Și anume comentariul despre demnitate.

Acest comentariu este centrat de cele două femei importante ale discursului romanesc: Sonia și Dunia. Ambele sînt umilite, dar își păstrează demnitatea. Desigur, Sonia, la fel ca tatăl ei Marmeladov, manifestă ceea ce s-a numit „smerenie creștină". Dar din perspectiva lui Raskolnikov, a cărui metanoie de-abia începe la sfîrșitul cărții, principala problemă de-a lungul timpului romanului este de a le apăra pe cele două tinere împotriva jignirii, a rușinii, a nedemnității. În cele din urmă, oamenii aceștia chinuiți din „Crimă și pedeapsă", eroii pozitivi ai cărții, se simt profund tulburați din cauza lipsei de respect față de demnitatea umană, tulburați de rușinea ce-l paște pe om în fața propriilor săi ochi, în urma purtărilor sale. Păcatul lui Raskolnikov este desigur încercarea de a teoretiza crima, ca și constitutivă pentru conștiință. Dar aceasta se petrece înainte de începutul cărții. După primele paragrafe, după ce crima s-a consumat, păcatul său este de a nu-și recunoaște sieși vinovăția, de a tergiversa confruntarea cu sine, prin mărturisire, ispășire; și, poate, prin metamorfoză interioară. Adică lipsa curajului de a-și asuma principiul și fapta, lașitatea nedemnă, rușinoasă, ce i-o impută tăcut Sonia. Ceea ce duce la o duplicitate chinuitoare. Astfel apar comentarii, precum:

„Scornelile mincinoase sînt unicul privilegiu pe care-l are omul față de celelalte făpturi. Prin minciună ajungem la adevăr. Sînt un om pentru că știu să mint. Nici un adevăr nu e rostit fără să se fi mințit în prealabil de cel puțin paisprezece ori, sau peste de o sută paisprezece ori, și asta ne face cinste într-o anumită măsură."

S-ar putea spune că Raskolnikov e stăpînit la început de orgoliu luciferic. El simte, așa cum insinuează Porfir Petrovici, că ar putea face parte dintre cei aleși. Și la fel, că ar putea acționa în numele său, ca unicitate, cu o angajare abstractă, distructivă, problematică, pentru „binele umanității în general". El sare brusc de la individual la general, fără o instanță intermediară, fără a recepta sensul existenței comunitare din care derivă, unde se întîlnesc, unde se conjugă fericit individualul și generalul.

Nu e nevoie să-l răstălmăcim pe Dostoievski. Ca orice scriitor genial, în spunerea lui germinează suficiente probleme mari, suficiente idei pentru a nu ne cantona doar la ideologia creștină pe care el o adoptă explicit. Problema pe care vrem să o discutăm în continuare este alta decît ideologia. Dostoievski scrie romane. Romanele, în genere, nu sînt simple relatări, simple istorisiri. Ele nu sînt nici doar povești neangajate. Romanele sînt, într-un fel, dezbateri retorice. În romanul adevărat, o dată cu viața eroilor, o dată cu peripețiile și evenimentele petrecute, o dată cu lumea, cu cosmicitatea umană și neumană pusă în joc, apar mai explicit sau mai implicit teze, idei. Romanul coboară, ce e drept, din epopee; dar, în egală măsură, și din discursul retoric, ce dezbate în agora cazuri și teze.

Să revenim la „Crimă și pedeapsă". Romanul acesta conține o poveste cu eroi și peripeții, o poveste cu intrigă polițistă. Eroii au nume — ce nume teribil e Raskolnikov — și caracter, se află în anumite interrelații comunicante și determinante, acționează, se expun, simt, gîndesc, judecă, rostesc. Ei rostesc implicit, prin trăirile, prin acțiunile, prin caracterul lor. Precum și explicit, prin cele spuse în cadrul dialogurilor, al rostirilor. În ceea ce privește problemele pe care cazul petrecut și tezele susținute le ridică, acestea sînt de ordin etic, juridic, tangențial sociologic și religios. Întreaga structură, orientată spre spiritual, pe care agora o configurează, e prezentă într-un roman.

Romanul păstrează de la lumea agorică structura sa retorică, pe care o dezvoltă într-un univers propriu. După cum toată lumea e de acord, în roman e prezentă structura narativă. Și la fel, în el se poate dezvolta, așa cum Dostoievski o face din plin, structura scenic secvențială a dramei. Fiecare episod, fiecare capitol are aici un început, o intrigă ce se dezvoltă, un punct culminant și un deznodămînt, toate desfășurate „în prag" sau în „agora", și nu în liniștea căminului tradițional. Și totul crește în tensiune, prin înlănțuirea unor astfel de episoade, ca în vechile tragedii grecești. Ce bucuros ar fi

fost Hegel dacă l-ar fi citit pe Dostoievski! Dar, pe lîngă toate acestea, în romanul nostru intervine și structura și atitudinea discursului retoric, care intenționează să obțină explicit aderiunea auditoriului pentru un caz sau o teză. Într-o dezbatere, discursurile pot fi desigur multiple. Vocile se multiplică acuma, se ajunge la polifonie. Și astfel, romanul poate fi locul geometric al dezbaterilor explicite — dar mai ales implicite — ale unor cazuri și teze. Structura retorică a unui text pune în joc toposuri retorice, taxis și tropi. Tropii sînt mai importanți pentru poezie. Toposurile au constituit un element fundamental nu numai pentru literatura Evului Mediu, ci și pentru universul romanesc modern. Taxisul este însă cel ce s-a dezvoltat cel mai mult, o dată ce romanul a căpătat preeminență în lumea contemporană.

Taxisul se exprimă într-o ordine a prezentării. Desigur, e necesar ca, inițial — sau bazal —, să existe un „material" uman, detașat dintr-o diferențiere analitică, ordonat apoi în cadrul prezentării. În această direcție a analizei au și progresat scrierea și investigarea romanescă. Ele s-au îmbogățit mai ales prin adîncirea și diversificarea timpurilor și vocilor povestirii. În afara cadrului pe care-l constituie timpul general teoretic în care povestirea se plasează, mai avem aici la dispoziție — așa cum s-a mai arătat — timpul evenimentelor și timpul propriu al existenței eroilor. Conținutul acestor timpuri, dezvoltat, poate fi apoi montat în chip variat, fapt de care se va servi mai tîrziu din plin montura cinematografică. Dar analiza mai are la dispoziție și lumea proprie a eroilor. Eroii sînt ființe similia-umane, ființe conștiente, cu o conștiință de sine și o conștiință a lumii, ființe care centrează fiecare, în subiectivitatea lor, cîte un univers. Intrînd în acest univers propriu, se pot descrie ansambluri de trăiri, sentimente, gînduri, reprezentări, opinii, proiecte, idei care, toate la un loc, constituie materialul montajului romanesc.

S-a afirmat la un moment dat — în legătură cu poetica lui Dostoievski — că genul romanului își trage rădăcinile cu precădere din trei surse: epopeea, retorica și „carnavalul"[48]. Carnavalul, în sensul „folclorului de carnaval", al domeniului „serios-hilarului". Acestui domeniu i s-ar subsuma: „dialogul socratic", literatura simpozioanelor, cea memorialistică, pamfletele, întreaga poezie bucolică, „satira menipee" și alte cîteva genuri. Literatura aceasta apare ca inserată în contemporaneitatea vie, ca exprimîndu-se printr-o varietate de stiluri și voci, bazîndu-se cu bună știință pe experiența și pe plăsmuirea liberă. Omul, individul uman, apare în aceste texte ca o ființă

„dialogală" sau „plurilocvică". Fiecare voce care rostește ține acum seama de celelalte voci, de receptarea sa în alte subiectivități, în alte comunități comentatoare și caracterizante, ține seama de plurifonia comuniunii din agora. Iar „ideea" nu se sfiește să folosească mediul verosimilului sau pe cel al fantasticului pentru a se manifesta în contextul dezbaterilor susținute de existențe umane, de ființe intermediare variat configurate. Ea nu mai este purtată de o voce unică, de un unic erou, cu istoria, cu identitatea și caracterul său, cu biografia sa, înrădăcinată în naștere, în casă, în strămoși, în tradiție. În cîmpul dezbaterilor și al dialogurilor publice comunitare — alunecînd înspre dezlănțuirea întru logos a maselor, pe timpul carnavalelor — în universul polifoniei care face ca o idee, ca o teză să nu fie pur și simplu afirmată, asertată, clasată, ci să se insinueze și să se evidențieze în cadrul întrebărilor, contestărilor și răspunsurilor argumentate. În acest context, identitatea eroului — identitățile sale multiple prin voci, aprecieri, judecări — se organizează ca o idee, ca un ideal, ca o țintă, ca o sinteză posibilă. Eroul, ființa intermediară a eroului de roman, nu se mai reduc acum la formula unui erou-definiție, închis în nume, chip și determinații caracteriale. El nu se circumscrie suficient nici prin toposul, prin nodul țesăturii configurate de vocile sale, ca mărturisire; sau de vocile celorlalți care-l receptează și-l caracterizează. Aceste voci, aceste rostiri, se înrădăcinează într-un tărîm, într-un topos al subiectivității conștiente. Dar această subiectivitate, ca loc ultim de emergență a ființei eroului și a celui ce comentează eroul, este în același timp începutul și sfîrșitul unui cerc. Iar circumferința acestui cerc al conștiinței subiective se petrece nu doar printr-o abstractă și goală intersubiectivitate, ci prin tărîmul bogat și sintetic al logosului, al comuniunii contemplative și dezbătătoare a lui „noi". Și, mai departe, prin tărîmul generalității, orizontului logico-valoric, al rațiunii și spiritualității. Pentru a se întoarce apoi, încărcat de bogăția lumilor parcurse, în alteritatea validă a subiectivității eului, în instanța lui „tu". Tu, cel cu care dialoghez, „tu" cel cu care mă confrunt și dezbat cazuri și teze, în prezența celorlalți, pe fundalul agorei, al comunității. Iar în final, cercul să se întoarcă și să pătrundă în sine, în chiar intimitatea subiectivității, care apare acum cu sinea sa lărgită, cu agora, cu forul său interior, cu permanenta dezbatere interioară, cu permanentul dialog, cu permanenta plurilocvie. Și astfel, „eul", ca centru al subiectivității persoanei, este un „unu-multiplu".

Despre roman s-a spus că este ca și Proteu.[49] Că, folosin-

du-se de pretextul povestirii, asimilează și utilizează toate mijloacele, toate genurile „literare" de exprimare, de asertare, de înregistrare, de reprezentare și dezbatere umană, toată dispersia lingvistică a spunerilor logosului. Astfel, romanul asimilează și se corelează cu memoriile, cu notele de călătorie, cu ziaristica, foiletonul, relatarea istorică, portretistica, analiza cazuistic-morală. El preia aproape și poemul, uneori alegoria, dezbaterea politică, drama, utopia, ficțiunea basmului și ficțiunea științifică. Romanul este în raporturi reciproce fructuoase cu psihologia, cu sociologia, cu psihanaliza, cu antropologia filozofică, cu dezbaterea morală. Dezvoltîndu-se, el relevă omul individual ca și caracter; apoi, ca și subiectivitate a conștiinței, etalînd „trăirile" subiectului, „stările de conștiință", convingerile intime, credințele, judecățile morale, concepțiile sale asupra lumii; dar și peripețiile exterioare ale omului, modurile sale de a fi în situație, de a acționa, de a soluționa probleme, de a adera la o lume. Și la fel, el relevă omul ca și caracter creator și purtător de simboluri, de mistere.

Desigur, romanul, cu ființele sale intermediare, face parte din literatură, din arte. Dar el este un locuitor neliniștit al domeniului artelor ce se desfășoară prin logos, al domeniului teoreticului, un loc fierbinte al frămîntărilor comunitare, un topos tulburător al interogației, al contemplării, al descifrărilor și dezbaterilor despre om.

Dar iată că vremea trece. Tehnica — tehnica ce susține desfășurarea și devenirea logosului — aduce pe lume oamenilor mereu noi și noi minuni. După scrisul alfabetic — legat de povestea lui Cadmos și a lui Oedip —, după tipar — legat de povestea nebuniei Regelui Lear —, apar radioul, cinematograful. Eroii, cu poveștile lor, ies din cărți, se urcă pe ecrane publice, se vîră în mijlocul familiei ce se adună seara nu la gura sobei, ca pentru poveștile orale, ci pentru a urmări serialul de la televizor. Romanul este ecranizat, e fragmentat în secvențe distribuite succesiv, o dată pe săptămînă, sîmbăta sau lunea. De fapt romanul, istorisirea, povestea au fost întotdeauna un serial. Povestirile se leagă între ele nu numai în *Halima*, ci peste tot. Cu aceiași eroi se petrec întîmplări multiple. Ei trec prin diverse locuri, prin nenumărate tărîmuri, se întîlnesc unii cu alții, sînt ajutați sau urgisiți de ființe intermediare ce asigură și ele coeziunea acestei lumi. Eroii, eroul, susțin coerența serialului povestirii, leagă între ele poveștile chiar cînd nu avem un element formal care să le unească la un loc, cum ar fi, de

exemplu, capriciul unei societăți alese, dominată de doamne și obligată, din cauza ciumei, să petreacă mai mult timp împreună; și care petrece povestind.

Există un serial al povestirilor lui Făt-Frumos, al lui Ilie Moromete, al lui Nastratin-Hogea, al lui Păcală. Romancierii au simțit această pulsație a povestirii, această tentație a ei de a constitui o lume centrată de eroi, de voci, de conștiințe, ale căror existențe se intersectează într-o comuniune; se intersectează și apoi se succed. Au simțit-o romancierii epocii de glorie a romanului propriu-zis, ai secolului lui Balzac. Foiletonul, romanul apărut în foileton, asigura istorisirilor deschiderea spre „va urma" ... Un Dostoievski, a cărui lume romanescă se centrează și se leagă prin problematică — și nu prin eroi care să treacă dintr-un roman în altul —, iubea și el foiletonul, era fascinat de Sue. Cu aceste tradiții și rădăcini în spate, romanul își poate permite apoi să devină cronică a generațiilor. El abordează acum istoria. Adulții trăiesc în mijlocul epocii lor, în marginea amintirilor părinților, mătușilor, bunicilor; în marginea și la limita istoriei copiilor lor. Iar acești copii cresc, își desfășoară viața, devin adulți o dată cu o nouă societate; o dată cu o nouă epocă istorică ce se cere și ea înfățișată, prezentată în roman. Casa Buddenbrook, Jalna, Forsyte Saga, Familia Palliser și altele, toate ne povestesc cum se scurge timpul oamenilor, cum se metamorfozează lumea lor. Și cum să nu faci filme seriale după astfel de cărți, de romane, cum să nu aștepți cu nerăbdare, luni seara, să se mai depene un episod. Iar în săptămîna ce desparte două zile de luni, despre ce să povestești dacă nu despre acești eroi din seriale?

Ei fac acum parte din viața ta, din cea a vecinului și prietenului tău, din viața milioanelor de oameni ce privesc, cu nesaț — din satul lor planetar — săptămînal, serialul ... Un prieten nu l-ai văzut de un an, de trei. Nu că l-ai uitat. Dimpotrivă, el ființează în tine, în sufletul tău, cu intensitate. Cînd îl vezi, te bucuri nespus, reînnoiești firul vieții tale, firul vieții lui, firul vieții noastre. Dar acum, el e neprezent; imagoul său stă liniștit, în profunzimile propriului suflet. În schimb, eroii serialului de luni seara sînt prezenți cu pregnanță. Le vedem mereu chipul, îi auzim săptămînal, îi comentăm. Sînt și ei un fel de prieteni de-ai noștri. La fel cum prieteni ne sînt toți eroii de romane. Dar o carte nu o citesc în același timp mai mulți oameni. Și apoi, fiecare o citește și o înțelege în felul său. Serialele de televizor sînt văzute de toți, mai în același timp, în forma și interpretarea pe care au impus-o regizorul, pe care au realizat-o actorii, echipa ce interpretează.

La televizor se deapănă serialele nu numai după romane celebre, romane istorice, romane foileton. Filmul de televizor, serialul de televizor devin o instituție proprie. La fel ca pe vremea poveștilor orale, aceiași eroi, ai acelorași romane, cu aceleași probleme, trec dintr-un episod în altul, trăiesc variate peripeții, momente de dragoste, evenimente „polițiste", politice, fantastice. Iar miliardele de spectatori, ce-i văd săptămînal, îi comentează, îi asimilează fără de încetare. Și astfel, ei devin la fel de apropiați omului, fiecărui om, ca și vecinul, ca și cîinele din casă, ca și păpușa, aproape ca și prietenul cel adevărat.

Serialul e privit de familia reunită la un loc. Îl văd și bunicile ce-și amintesc de vremuri de demult, ce-și amintesc de cele citite pe vremuri, „în bătrîni". Bătrîne respectabile ce au acum ocazia să lege un nou contact cu lumea. Cu o lume intermediară, o lume așteptată, o lume imaginabilă, reprezentabilă, comentabilă. Și apoi serialul e văzut și de copii. Copii de diverse vîrste, copii ce se apropie din diverse unghiuri de maturitate, copii ce se joacă încă cu păpușile în lumea lor de basm. Pentru aceștia din urmă eroii din seriale devin păpuși. Vîndute pe piață, fabricate de ei înșiși sau de părinți, păpușile acestea avînd chip și nume din povestea cea de luni seara trăiesc o viață a lor. O viață activă în logosul subiectivității, în conștiința infantilă. Căci copilul nostru poate acum povesti cu „Sfîntul" sau cu „Manix", îi poate certa, chiar bate pe „Dino", pe „Pluto", sau poate pleca în aventuri cu Simbad Marinarul...

Poveștile, eroii de poveste și păpușile au exprimat întotdeauna ceva general, ceva „arhetipic", ceva caracteristic ființelor intermediare ce ființează deasupra individualului uman, dar pentru el. Fetița, bunica, lupul, piticul, soldatul, doctorul, împăratul, fata și mama, cîinele și pisica, toate pot fi încărcate de generalitate simbolică, arhetipală sau noțională. Dar păpușile pot avea — și au întotdeauna pentru copiii reali — și o individualitate a lor. Nu doar că „păpușa-fetiță" are un nume, că se cheamă Rodica sau Dorina. Ci mai mult, ea e însuflețită, e aureolată de peripeții potențiale. Și apoi păpușa e și animată. Ea face fapte bune sau rele, e pedepsită, e pusă la colț, e răsplătită, e alintată... În vremuri arhaice, păpușile și măștile tribului erau scoase la iveală doar în ocazii solemne, de sărbători, cînd erau invocați și strămoșii sau zeii pe care ele îi reprezentau. E posibil ca și pe atunci copiii, fascinați de basmele lor, parafrazînd poveștile mitice, să fi avut la îndemînă, în joaca lor copilărească, și replici ale acestor măști. Ale

acestor păpuși-statui ale strămoșilor, ale zeilor. Față de strălucirea statuii zeului, a eroului, a faraonului, iar mai tîrziu față de solemnitatea templului și, mai apoi, față de seriozitatea muncii făcute cu sudoarea frunții, copiii — și împreună cu ei toți „oamenii-copii" — or fi avut de asemenea păpușile, măștile și jocurile lor. Europa ne-a lăsat destule amintiri despre carnavale și mistere populare, despre jocuri de păpuși și teatre de măști, despre comedii bufe, despre Arlechino și Dulcineea. După cum și azi, după atîtea veacuri, în intimitatea fiecărei case europene, în fiecare iarnă sosește un Moș ce aduce, în margine de brad, jucării pentru copii, pentru copilul din noi. Ființele intermediare, sub chipul jucăriilor, al păpușilor, sînt mereu alături de om, în intimitatea lui, marcînd fața tînără, fața crudă a sufletului său. Suflet fragil pe care-l pot paște și abisurile și prăpastia sau înălțimile nebuniei.

ELOGIUL NEBUNIEI

Ființele intermediare, ca parteneri ai oamenilor vii, sintetizează multiplul și diversul sub coerența și sensul unei unități iradiante. Dar dacă sinteza aceasta fundamentală și constitutivă slăbește?! ... Dar dacă această sinteză încearcă să cuprindă prea mult, încearcă să-și subsumeze o multiplicitate, o varietate și o generalitate pe care nu le mai poate ține în frîu, pe care nu le mai poate reuni și organiza cu rost, căzînd astfel în haosul nebuniei? Dar dacă — în altă ipostază — sinteza se împlinește totuși în mijlocul realului ființării cu o forță nemăsurată și novatoare a semnificării, reunind și asimilînd opușii, ba chiar nimicul, instaurînd, prin nebunie înaltă, noul ca și creație? ... Oricum, povestea nebuniei ne stă la îndemână, ne stă în față, delimitînd și definind existența umană, cu toate ființele ei intermediare care o dimensionează pe dinăuntru.

La un moment dat, Ivan Karamazov — unul dintre cei patru fii care, în romanul lui Dostoievski, contribuie la omorîrea tatălui lor — îl vede pe diavol și vorbește cu el. Cum vine asta? Dracul, ființa intermediară a demonului poate fi văzută? Păi, poate ... sau, mai ales, putea. După cum bine se știe, diavolul îl chinuia cumplit și pe Luther, mai ales cînd acesta traducea *Biblia*, ascuns în izolarea castelului de la Eisenach. Împielițatul apărea într-un colț, se întorcea cu spatele, își ridica coada și-i arăta lui Luther fundul, proferînd cuvinte injurioase, așa cum doar el e în stare. Iar chinuitul nostru călugăr — ce avea un cuvînt greu de spus în istoria Europei — încerca să-l alunge prin toate mijloacele. Pînă cînd, scos din răbdări, a aruncat în ființa aceasta infernală și intermediară cu însăși călimara în care-și înmuia pana cu care scria versiunea germană a *Bibliei*. Să revenim însă la Ivan Karamazov. După

cum se petrec lucrurile, se pare că spre sfîrșitul povestirii, atunci cînd diavolul îl vizitează, eroul nostru își cam pierde mințile, înnebunește. Medicul de la Moscova, care vine și-l vizitează, diagnostichează o „febră cerebrală". Și probabil că în zilele noastre Ivan ar fi fost internat într-o clinică de psihiatrie și tratat cu neuroleptice.

Dar poate că dracul nu s-a mărginit să vină în apropiere și să-l viziteze pe Ivan, fapt ce pare să se fi petrecut în repetate rînduri, înainte de scena din final. Poate că vizitatorul acesta straniu și-a dezvoltat activitatea, a găsit un punct slab, o fisură, și a intrat în bietul om. Și-o fi găsit o cale de acces spre sufletul acestui tînăr pe care-l frămînta, în numele umanității, problema morții lui Dumnezeu. Și dacă Dumnezeu moare, atunci oare ce se va întîmpla?! Atunci, oare, totul e permis? ... se întreabă Dostoievski în „Crimă și pedeapsă", în „Demonii", în „Frații Karamazov", cutremurîndu-se în fața „tuturor posibilelor" rele, demoniace, nesintetice, ne-deschizătoare de orizonturi. Ivan Karamazov, în care diavolul pătrunde încet și sigur, e chinuit de veșnica problemă pe care o dezbate Theodiceea: „Cum de e posibil răul pe lume dacă există Dumnezeu?" Cum de e posibilă suferința copiilor nevinovați? Și el îl pune pe Marele Inchizitor să-i explice lui Isus, revenit temporar pe pămînt, cum și de ce trebuie să-l trimită să fie ars pe rug. A intrat deci dracul în Ivan și l-a îndrăcit. Bietul nebun este posedat de spirite rele și de diavoli. Pe vremuri, pe malul lacului Tiberiadei, Isus, umblînd cu apostolii, întîlnea mereu astfel de nebuni, astfel de îndrăciți. Luca ne povestește cum o dată ...

„Și au ajuns cu corabia în ținutul Ghergheșenilor, care este în fața Galileii ... Și ieșind pe uscat, l-a întîmpinat un bărbat din cetate, care avea demon și care de multă vreme nu mai purta haină pe el și în casă nu mai locuia, ci prin morminte ... Și văzînd pe Isus, strigînd, a căzut înaintea Lui și cu glas mare a zis: Ce ai cu mine Isuse, Fiul lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Rogu-Te, nu mă chinui ... Căci poruncea duhului necurat să iasă din om, pentru că de mulți ani îl stăpînea și în obezi, păzindu-l dar el, sfărîmînd legăturile, era mînat de demon, în pustie ... Și l-a întrebat pe Isus, zicînd: Care-ți este numele? Iar el a zis: Legiune. Căci demoni mulți intraseră în el ... Și-l rugau pe El să nu le poruncească să meargă în adînc ... Și era acolo o turmă mare de porci care pășteau pe munte. Și L-au rugat să le îngăduie să intre în ei; și le-a îngăduit ... Și ieșind demonii din om au intrat în porci, iar turma s-a aruncat de pe țărm în lac și s-a înecat ... Iar păzitorii văzînd ce s-a întîmplat au fugit și au vestit în cetate și prin sate ... Și au ieșit să vadă ce s-a întîmplat și au venit la Isus și au găsit pe omul din care ieșiseră demonii, îmbrăcat și întreg la minte, șezînd jos, la picioarele lui Isus și s-au înfricoșat ..."

Cam așa ceva ar fi dorit Dostoievski să se întîmple și cu diavolii, cu „Demonii" din sufletul Rusiei, instalați acolo, făcînd-o nebună, fără de haină și locuință, văduvită întru demnitate, înlănțuită într-un fel de cătușe interioare. Ar fi dorit el, scriitorul, profetul, ca demonii aceștia să fie mutați în porci, alungați în mare, pregătind terenul unei adevărate regenerări, al unei adevărate revoluții reînnoitoare.

Povestea aceasta cu spiritele malefice, cu nebunii și cu revoluția s-a mai petrecut însă o dată. Și încă într-un fel mai direct, mai la obiect, mai empirico-efectiv, mai european. Către sfîrșitul veacului al XVIII-lea în Franța se răspîndise zvonul că o boală molipsitoare invadează populația, Parisul, pornind de la Salpetrière, de la Bicêtre, de la Hôtel de Dieu. Acestea erau locurile de recluziune unde se aflau și nebunii. Nebunii și „Nebunia". Căci la Salpetrière sau aiurea, în aceste „spații de internare" ale Europei clasice — crescute, multe din ele, pe locul vechilor leprozerii — mai se aflau și vagabonzi și magicieni, perverși și prostituate, delicvenți și indezirabili politici. Aici se afla și Marchizul de Sade, punînd în scenă, cu internații, piese despre Rege și Regină. Și într-adevăr, o boală molipsitoare s-a răspîndit atunci la Paris, ducînd la răsturnarea „Ordinii" care a creat aceste cîmpuri de recluziune, încercînd să se delimiteze de dezordinea nebuniei, a excentricității, a protestului prea fantastic, a „Imaginarului" — sugerează Faucault — dușman al „Rațională tății" seci, cea a calculului și rației alimentare. Căci totul se petrecea acum în Franța unde, pentru nebunie, funcționa și termenul de „déraison", dar unde lipsea ceva în sensul termenului românesc de „ne-bunie"[50]. Oricum, la 14 iulie, puhoiul de oameni ce se îndrepta spre Bastilia conținea și pe pensionarii Salpetrièrului, eliberați cu o oră mai devreme.

Istoria amintită mai sus își are antecendentele și consecințele sale. Una din consecințe este că nebunii readuși la scurt timp înapoi, în vechile lor lagăre — dar fără foștii lor confrați — nebunii aceștia eliberați acum din lanțuri pentru că nu mai aveau pe cine să tulbure în ospiciile lor și pentru că așa se agitau mai puțin, acești nebuni au ajuns pentru o vreme să fie considerați vinovați de propria lor nebunie. Omul este liber, spusese Revoluția. Liber și responsabil de ceea ce face iar cel ce face rele, cel ce păcătuiește, bea și preacurvește, acela poate ajunge nebun. El sau urmașii săi. E drept că această psihiatrie morală romantică s-a văzut curînd obligată să dea înapoi în fața studiului științifico-medical al funcționatății creierului. Dar formulele ei vor fi reluate în mare parte

la sfîrșitul secolului de către Freud; și apoi, în secolul nostru, de către mulți alții.

Cît despre antecedente, urmează să ne întoarcem spre Renaștere. Și nu ne va părea rău, pentru că vom avea ce vedea. În primul rînd vom vedea oameni arzînd pe rug. Desigur, pe rug ard ereticii, mai precis, vrăjitoarele. Ereticii și vrăjitoarele au făcut un pact cu diavolul, și-au vîndut sufletul, au lăsat dracul să intre în ei, să-i locuiască. Cu sau fără cazne, ei mărturisesc aceasta. Rezolvarea acestei probleme e pusă la punct metodic, „rațional". În 1484 Papa Inocențiu al VIII-lea emitea Bula despre satanism, iar în 1487, în vreme ce la Florența era în floare Academia Platoniceană a lui Marsilio Ficino, apare în sfîrșit manualul de lucru al inchizitorilor ce trebuie să rezolve această delicată problemă. El se numește Malleus Maleficarum și este redactat de inchizitorul Jacob Sprenger și de ajutorul său Heinrich Krammer. Vrăjitoarele erau mai ales femei. Căci, se spune în manual, „Orice vrăjitorie vine de la dorințele carnale care sînt fără de margini la femei". Se estimează la 30—50 000 arderile pe rug în Europa secolelor XVI—XVII. Au oare aceste probleme vreo legătură cu „nebunia"? Desigur. Căci posedații aceștia eretici ce-l simțeau pe dracul în ei, ce-l vedeau mai toată ziua și-i vorbeau, vrăjitoarele acestea aflate și ele în promiscuitate prea adîncă cu satana, erau, în mare parte, nebuni de-ai noștri. Desigur, în mare parte și nu în exclusivitate. Oricum, sînt în epocă oameni care încearcă să clarifice problema. Terenul este pregătit de Agrippa prin cartea sa „Despre noblețea și preeminența sexului feminin". Pentru ca, mai apoi, medicul Johan Weyer să ducă o campanie energică, publicînd în 1563 „De proestigis daemonorum", în care combate punct cu punct „Malleus Maleficarum". Weyer este convins că bolile, a căror origine era atribuită vrăjitoarelor, precum și nebunia ce-i face pe unii să se considere posedați de diavol, au cauze naturale. Și că e dreptul său, ca medic, de a îngriji persoanele care suferă astfel.

Dacă rămînem doar la problema „posedatului de diavol", partea interesantă este tocmai condamnarea sa în Renaștere de către Creștinism. De ce s-a terminat oare, acum, cu toleranța, cu înțelegerea, cu mila pe care o inaugurase însuși Isus față de îndrăciți. Isus care, atunci cînd îi întîlnea, nu pregeta să-i vindece, să scoată dracii din ei, să-i mute în porci și să-i azvîrle în mare?! Se pare că de vină e tot omul cu gîndurile sale, despre sine, despre Dumnezeu. Omul acesta ce publică acum „De Homini dignitate". Omul care vrea acum să se înțeleagă pe sine, ca fundat în sine, liber și creator, responsabil, sfidîn-

du-şi astfel stăpînul ceresc. Ei bine, dacă e aşa, dacă omul e liber şi responsabil, înseamnă că şi diavolul a intrat în el nu chiar cu sila, ci prin bună înţelegere. Deci, omul este vinovat atunci cînd e posedat de satana, situaţie în care e judecat de lege, cu probe, cu argumente, ca în orice proces desfăşurat în faţa unui tribunal. Căci persoana umană trebuie şi ea respectată. Dar, ca la orice început, se mai sare uneori peste cal. Libertatea şi responsabilitatea aceasta lumească, iscîndu-se şi afirmîndu-se în Renaştere împotriva persoanei „Stăpînului", inventează noi ipostaze. Acum sînt considerate responsabile juridic şi animalele pentru cele făptuite oamenilor, pentru delicte civile, dar mai ales penale. Dacă porcul lui Johanes a rănit grav pe copilul lui Peter, el este judecat şi condamnat la închisoare pe nu ştiu cîte zile. Ba uneori chiar la oprobiu public, stînd într-o cuşcă, în piaţă, pe cheltuiala proprietarului. Iar în caz de delict mai grav un cal sau un cîine exemplu sînt condamnaţi las spînzurătoare. Şi astfel, omul nostru, ce-i sfidează uneori pe Dumnezeu şi se-nfrăţeşte alteori cu dracul, se poate pomeni la închisoare, într-o celulă alături de boi sau cai, de şoareci sau cîini, condamnaţi şi ei după toate regurile artei juridice. Astfel e omul acesta responsabil, demn şi pătimaş, ce răspunde mereu chemărilor, mesajelor, apelulilor, ce caută mereu un răspuns întrebărilor, ce vrea să descifreze misterele! . . . Om ce stă mereu în marginea prăpastiei nebuniei . . .

Hamlet caută să descifreze un mister, să afle un răspuns limpede la o întrebare, la întrebări. E oare nebun? Face el oare pe nebunul? Ofelia iubeşte şi nu mai înţelege nimic. Ea înnebuneşte şi se sinucide. Regele Lear e zdrobit de pătimire, de suferinţa patetică pe care i-o determină necredinţa celor două fiice ale sale; şi înnebuneşte. El strigă succesiv: „Nu mă lăsaţi să înnebunesc, o, zei. Ţineţi-mă, nu vreau să înnebunesc!", apoi „Coboară de sub frunte, nebunie. Mai păsuieşte-mă!" . . . „Da, inima mi-aş sparge-o-n mii de cioburi, decît să plîng. Nebune, Înnebunesc" . . . şi . . . „mă tem că mintea-ncepe să mă lase" . . . pentru ca apoi să-şi piardă într-adevăr minţile. Hai să spunem „într-adevăr căci un fel de raţiune, de logică secundă este tot timpul prezentă în ceea ce face şi ce spune. Cum de altfel el, regele Lear, este tot timpul însoţit de „un nebun de meserie" — adică de bufon — şi de un „pseudo-nebun", de Edgar care, în mod deliberat, face pe nebunul, pe îndrăcitul. Unde sînt oare acum limitele nebuniei. Vorba bufonului: „înţelepciunea şi prostia se ţin de mînă pe muchia cuţitului". La fel cum omul se afla în Renaştere în promiscuitate cu Dumnezeu, cu diavolul şi cu animalele.

Să ne întoarcem acum din nou la condiţia de bază a nebuniei Ivan Karamazov îl vede pe diavol şi vorbeşte cu el. Dar alţii nu-l văd. Un nebun vede şi crede drept adevărate lucruri pe care alţii, ceilalţi, comunitatea, le văd şi le cred neadevărate, false, absurde, văzute şi înţelese deformat, neadecvat. El, nebunul, se desprinde ca în vis de lumea comunitară.

Heraclit spune că „pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor, dar că în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume". (Heraclit, fragm. 89, Diels Kranz).

Numai că, spusă aşa ca mai sus, nebunia are două direcţii: una în jos, spre nenorocire şi minus omenesc, spre însingurare progresivă; şi alta în plus, spre înalturi, spre o pseudo-însingurare care mijloceşte tocmai paroxismul înfrăţirii. Iar problema fiinţelor intermediare va fi prezentă în ambele ipostaze.

Ce e drept, distincţiile acestea „în sus", „în jos", sînt pînă la un punct cam ambigui, iar extremele se apropie. Este Don Quijote un nebun în minus, un nebun clinic? Desigur. Este el un nebun în plus, un nebun sublim? Desigur. Cu toată această ambiguitate s-o pornim totuşi acum la vale, spre nebunul negativului, spre omul slab, prăpădit, învins, intoxicat, cu sufletul vicios, sfîşiat, dezorganizat. Spre nebunia ce se află de partea răului, unde nu e posibilă creaţia şi buna comunicare, unde e prezent haosul. În halucinaţiile sale acest nebun vede şi aude, vorbindu-i, nu numai pe diavol, ci şi cîini sau pisici, animale ciudate, oameni cunoscuţi sau necunoscuţi care-l ameninţă, îl înjură, parcă-l urmăresc, vreau să-l otrăvească, să-l omoare, să-l sfîşie. De unde apar toţi aceştia? Căci de fapt ei nu se află în jur, nu-i vede nici nevasta, nici vecinul, nici prietenul, nici doctorul?! Poate că fiinţele acestea, aceste pseudo-fiinţe intermediare, apar din însuşi bietul bolnav, la fel cum apar pentru oricine tot felul de fiinţe în vis. Fiinţe ordonate de memorie, fiinţe organizate de arhetipuri. La fel cum se iscă ele din amintiri, cum se desfăşoară în reverii, în reprezentări. Cine-l vede clar pe diavol, probabil că într-adevăr îl are în el şi-l azvîrle afară, în faţa ochilor săi, odată cu întunecarea minţii. Povestea lui Ivan Karamazov e desigur o parabolă. Dar Dostoievski ni-l prezintă, aşa cum aminteam, şi ca pe un nebun clinic. Ce spune acest Ivan în discuţiile sale cu diavolul?

„Nici un moment nu te-am luat drept o realitate ... Tu nu eşti decît o iluzie, o fantasmagorie, o nălucire de om bolnav ... Injurîndu-te pe tine nu fac decît să mă înjur pe mine însumi ... Tu eşti eul meu, numai că ai altă mutră. Tu spui exact ceea ce gîndesc eu. Acum îmi dau seama, tu nu ai o existenţă de sine stătătoare, tu nu eşti decît eul meu, nimic mai mult. O fantasmagorie, o născocire a

propriei mele închipuiri ... Înseamnă că vorbesc cu tine în somn. Şi deci nu eşti decît un vis, nu exişti ..."

De altfel şi domnul Goliadkin din „Dublul" lui Dostoievski vede — şi încă tot timpul povestirii şi nu doar în momentul de coşmar — o persoană ciudată ce se încrucişează mereu cu lumea şi destinele sale, încurcîndu-i ţele. Şi anume, el vede pe cineva care seamănă leit cu sine la înfăţişare, la alt domn Goliadkin, dublul său, care acţionează altfel decît el, care e mincinos şi duplicitar, care răzbate în societate, care se înalţă. Iar Goliadkin al nostru cel dintîi, cel persecutat de dublură, o sfîrşeşte, cum pare a fi şi firesc, la casa de nebuni. Îl duce doctorul Krestian Ivanovici Rutenspitz, spunîndu-i:

„Tumneavoastră căpătat apartament gratis de la stat, cu lemne de foc, cu Licht şi servitor, care tumneavoastră nu meritat deloc ..."

Şi cu povestea lui Goliadkin, desigur, Dostoievski desfăşoară o parabolă. Şi apoi mai e în joc atmosfera romantică. Orice om e dublu, orice om îşi are dublul său care, uneori, îi joacă feste. Numai că acum, în nebunia clinică, dublul acesta din om, dracul din el, iese afară, se aşează printre lucrurile lumii şi nu-l mai slăbeşte pe bietul bolnav, fiind numai de către el văzut ca „heauto-scopie", ca „halucinaţie".

Dar cum vine asta, ca într-un om, în locul trupului său, în sufletul său să se afle în acelaşi timp mai mulţi, mai multe euri, mai multe persoane? ba chiar şi draci şi animale?! Şi totuşi acest multiplu şi divers lumesc, aceste fiinţe asemănătoare cu fiinţele intermediare, zac în sinteza sufletului fiecăruia. În el zac şi se agită amintiri, cele întîmplate, cele auzite şi citite. În el, în sufletul lui, se află toţi eroii de romane cu care s-a întîlnit şi s-a împrietenit. Dar mai ales aici, în el, în intimitatea arzătoare a sufletului său, se află prietenii, iubita. Iubita poate fi acum departe, peste mări şi ţări. Şi totuşi ea e aproape, e aici, subiectul îi simte prezenţa caldă, aproape răsuflarea. La fel ca şi îngerul păzitor, ca diavolul uneori, la fel ca şi chinurile conştiinţei morale. Oriunde-ai merge, oriunde te-ai afla, iubita e cu tine, e în tine, o simţi, aproape că o vezi. Şi-atunci te apucă dorul, setea şi dorinţa apropierii reale chinul despărţirii. Pînă prin veacul trecut se şi înebunea din dragoste neîmplinită, ba se şi murea. După cum omul putea înebuni şi muri din cauza dorului de casă, de nostalgie. Boala aceasta, „boala de nostalgie", a fost descrisă prima dată pe vremea lui Decartes, printre soldaţii suedezi, mercenari pe cîmpurile Europei, în războiul de 30 de ani. Fostul ţăran, plecat de pe meleagurile sale, la un moment dat

lăsa jos armele, nu mai mînca, nu mai vorbea decît de casă; şi parcă vedea meleagurile natale, gospodăria, părinţii, fraţii, vitele, îi vedea şi parcă vorbea cu ei nu-i mai păsa de ce se întîmplă în jur; vorbea aproape fără rost şi murea.

Într-un acelaşi loc, în acelaşi timp, nu pot fi mai multe lucruri, spune Starigitul în tratatul său de Fizică. Dar universul Antroposului, mai mult chiar decît cel al Biosului, nu se reduce la Fisis. De aceea, în locul, în toposul sufletului unui om pot fi totuşi, în acelaşi timp, mai multe fiinţe cuprinse sub cupola unei sinteze. Sufletul conştient şi marcat de logos al omului individual e un Unu multiplu.

Cum să le spunem acestor fiinţe neprezente pentru alţii, pentru lumea comunitară, dar prezente atît de viu pentru subiect? Desigur, ele nu sînt „fiinţe intermediare", la fel ca eroii de poveste, de vreme ce nu fiinţează pentru mai mulţi, de vreme ce nu intermediază, nu se distribuie fără să se împartă. Dar un fel de fiinţe totuşi sînt. Să fie o emanaţie a acestora? Aşa cum diavolul văzut de Ivan este o individuaţie, o specificaţie a fiinţei intermediare a dracului? Sau invers? Nu cumva fiinţele intermediare, publice şi afirmative, să fie un derivat, o exprimare, o expansiune a acestor fiinţe personale, aflate în memorie şi reprezentare, în imaginar, în secretul intimităţii subiective? Oare unde începe circumferinţa cercului?

Cu nebunii clinici se mai petrec însă şi alte lucruri decît halucinaţiile. La un moment dat subiectul simte că el parcă nu mai este el, că-şi pierde identitatea cu sine, că pur şi simplu îşi pierde identitatea sa publică, că se depersonalizează. El se uită nedumerit în oglindă, se pipăie, întreabă pe alţii dacă „el mai este el?!" Apoi simte cum parcă se transformă; trupeşte, sufleteşte, spiritual, cum devine altcineva, altceva. Şi astfel ajunge la concluzia că s-a transformat în lup cu Nabucodonosor. Sau că a devenit gîndac, plantă sau ou, Napoleon sau De Gaulle, diavolul sau Isus. Dublul său, ipostaza sa încărcată de simbol, nu iese acum din sine pentru a se aşeza în faţă. Ea rămîne în interiorul persoanei, preluînd puterea, impunînd o nouă identitate care centrează acum o lume personală cu un alt înţeles decît cel comunitar. Şi astfel nebunul ajunge delirant.

Dar iarăşi, cum de e posibil aşa ceva? Cum de e posibil acest salt — mai bine zis această prăbuşire — spre o nouă identitate? Ca s-o înţelegem trebuie să acceptăm de asemenea faptul că în fiecare om se află mereu, şi în afara nebuniei, mai multe ipostaze de ale sale, cuprinse sub sinteza identităţii aparent unice. Adică neîncetate proiecte, impulsuri,

chemări, reprezentări, imaginări, dorințe, speranțe de a fi altfel, altcumva, altcineva. Persoana are mereu în față nu numai modelele exterioare ale ființelor intermediare comunitare, nu numai ideile și conceptele antropologice majore care-l aspiră și-l modelează, ci și propriul său model interior. Acest model se organizează desigur prin comerțul individului cu lumea sa umană, cu poveștile și eroii ei, cu normele și idealurile acesteia. Dar el vine și din abisuri. În fiecare om se află, cel puțin de la un moment dat încolo, după ce a cîștigat o anumită experiență în cadrul culturii date, ceva dintr-un erou, dintr-un sfînt, dintr-un copil nevinovat, din diavol, din militant. La intersecția dintre arhetipuri și ființe intermediare se formează pentru fiecare om concret „dublul" său înalt, steaua sa polară, felul în care el ar vrea să fie, felul în care crede că ar trebui să fie. Iar această persoană secundă și aspirativă, ce se împărtășește din cercul ființelor intermediare, îl alimentează și-l configurează la rîndul său. Numai că, tot sperînd sinteza unei alte identități mai înalte, subiectul poate aluneca și în mlaștina pseudoidentității delirante.

Să urcăm acum cu nebunia și în înalturi. Nebunul vede și crede drept adevărate lucruri pe care alții, ceilalți, comunitatea nu le vede și le crede neadevărate. Dar dacă omul nostru vede totuși mai bine decît ceilalți? Iar ceea ce el crede este într-adevăr un drum spre adevăr? „Moriaș Ekomion tradus prin Elogiul nebuniei. Erasmus face elogiul a ceea ce noi am numi azi doar excentricitate. Elogiul a ceea ce se vede în mijlocul vieții luminoase și diverse a umanității fără de întunecimea și haosul, fără împuținarea umană din nebunia clinică. Dar și fără nimic din „nebunia înaltă", puternică și sintetică ce învinge nu doar adversitățile ci chiar nimicul, îndrăznind să propună cu vigoare și strălucire noi drumuri posibile pentru umanitate.

În finalul discursului său, Erasmus pomenește și despre menționarea nebuniei în *Biblie*. Cum era și de așteptat, trimiterile sînt mai ales al *Ecclesiastul* și la *Epistola* întîi a lui Pavel către Corintieni, Epistolă în care putem citi:

(Cap. I, 18) ... Cuvîntul crucii pentru cei ce pier e nebunie, pentru noi, însă, pentru cei ce ne mîntuim este puterea lui Dumnezeu... (I, 25) ... Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decît înțelepciunea oamenilor ... (I, 27) ... Și Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți...

Ceea ce e interesant este că în textul grec, pentru această „nebunie a crucii" se folosește tot termenul de „moria", ca și cel pe care-l folosește Erasmus pentru nebunia lumească, deși

greaca dispunea și de alți termeni. Ce fel de nebunie e aceasta ce explodează și se înalță deasupra înțelepților și învățaților? Nebunie a unor viziuni verticale, de deasupra firii? „Viziunea" imagistico-simbolică, dar mai ales cea de tip ideatic, care dă o convingere de tăria credinței, au trăit-o și practicat-o oamenii religiilor mai noi, cei ce au descoperit, au impus și au susținut pe noii dumnezei. Viziunea aceasta se cîștigă în izolare, în ruperea temporară de lume; de obicei în rugăciuni, în deșert. De altfel și pentru nebunia rea, proastă, clinică, viziunea halucinatorie sau cea care precipită ideile delirante se petrece pe fondul unei absențe, a unui minus, în contextul unei dezorganizări, a unei întunecimi, a unui haos. Mințile se întunecă ca în somn, comunicările, legăturile comunitare cu oamenii se rup, totul se în vălmășește. Iar pe acest fond de „negativitate" — cum spunea marele psihiatru contemporan H. Fy — izbucnește partea pozitivă a nebuniei, sinteza ei imaginativă chinuită, deformată și infestată, delirul halucinator. „Să-mi dezinfectez imaginația" strigă regele Lear pe cale de înebunire. O dată cu viziunile misticilor însă — și nu numai ale lor, așa cum vom vedea — haosul este un haos omenesc. Omenirea n-are busolă, n-are direcție. Iar întunecimea acestei lumi ar ține și ea, ni se va spune, de lipsa unei credințe luminoase și ordonatoare. Și unde să mai punem că trebuie învinsă și negativitatea, opușii, diavolul.

Și atunci Moise, Isus, Budha, Mahomed se retrag în cîte un loc izolat, într-un „minus informațional" cum s-ar spune în zilele noastre. Adică în deșert sau pe un vîrf de munte, locuri totdeauna mai apropiate de cer. Aici, prin concentrare, rugăciune și miracol, ei intră în comunicare cu divinitatea. Și apoi ei se întorc sau coboară propovăduind noua religie în inima căreia pulsează „adevărul adevărat".

Să nu ne oprim însă, să mergem mai departe. Gîndul înalt, adevărul, nu poate avea singura soartă de a fi propovăduit, difuzat prin propagandă convingătoare ce dă naștere la adepți credincioși. El mai poate fi supus și dezbaterii, contestării dialectice. El poate fi frămîntat, supus întrebărilor, reinterpretat, resintetizat. Și tocmai de aceea filozofia se naște în Grecia controverselor agorice și nu în deșerturi sau pe vîrfuri de munte. Ea se naște la oraș, odată cu creșterea și amplificarea comerțului, a producției, a științei despre natură, odată cu diversificarea cîmpului teoretic cu noi tipuri de povești, de istorii, cu noi ființe intermediare. Există și în acest domeniu al filozofiei, al științei, al povestirilor — corelate artelor — din cînd în cînd cîte o nebunie înaltă, adevărată. Haosul și de-

șertul din care ea țîșnește este în primul rînd cel al monotoniei, al hiperordonării, al îmbătrînirii logosului real prin îmbătrînirea spunerilor omenești, mereu reluate, ne mai răspunzînd cu adevărat chemărilor și problemelor pe care existența umană, desfășurată ca practică, și le pune sieși. Sau, pur și simplu pierzînd puterea de a resimți marile chemări, de a formula mari întrebări. Avem și noi, în Europa noastră nebunii noștri: pe Leonardo da Vinci, pe Shakespeare, pe Newton, pe Kant, pe Hegel, pe Dostoievski, pe Eminescu, pe Brâncuși. Omul, cînd înnebunește spre înălțimi umane, intră și el, la un moment dat, într-o aparentă izolare, ca Isus în pustiul de lîngă Iordan, unde l-a ispitit diavolul. În Izolarea aceasta el rămîne la un moment dat cu sine însuși, adîncit în unicitatea individualității sale, cu gîndul său propriu și intim, înfruntîndu-se cu muntele problemei care-i stă în față, în abisurile subiectivității. Dar aici, în această singurătate, desprins aparent din cosmosul comunitar, el se leagă prin mii de fire nevăzute de alții, de gîndurile, simțirea și problemele celorlalți, de umanitate. Și tot chinuindu-se, el *simte* că de fapt nu judecă doar în numele său. Deși gîndul și pînă la urmă soluția sînt ale sale, asigurîndu-i un salt interior, o metanoia spiritual-culturală, el pricepe că a gîndit și va vorbi în numele altora, a multora, a celor ce l-au precedat și au ridicat problema pînă la rangul ei, pînă la impasul ei. El resimte mai vag sau mai clar cum s-a hrănit din atmosfera epocii sale, a problemelor, a cunoașterii, a ideilor acesteia, a frămîntărilor ei, a căutărilor ei, plasîndu-se pe orbita unei generalități vii ce-i animă pe oameni. În izolarea camerei sale de lucru, pătrunde prin ferești, prin uși, prin tavane, tumultul unei lumi, generalitatea acesteia purtată de diverse instanțe, generalitatea problematicii „Umanului" însuși. Pătrunde în cameră și în sufletul său, în mintea sa, pentru a se stivui treptat, încet și cuminte, în gîndul original, unic și irepetabil al creatorului nostru. Și apoi preschimbat interior, el iese din casă, se duce în agora și anunță prin viu grai, prin cărți și reviste, prin opere, nebunia acestui gînd, nebunia descoperirii și creației sale. Ea intră acum în vîrtejul comentării și al dezbaterilor, al descifrării, interpretării contestărilor, verificărilor, criticii. Și treptat, gîndul se impune, difuzează, se relevă cu forța de monument a cazului tipic exemplar, care asigură adevărata individualitate în cîmpul umanului. Iar autorul acestei întîmplări cu povestea vieții lui, cu lumea pe care a centrat-o, devine și el treptat o ființă intermediară a lumii noastre umane, intrînd în legendă. Sau, așa cum se întîmplă deseori — de obicei chiar, în ultimul timp, cineva se apucă să-i scrie și să-i publice biografia.

BIOGRAFIA

Biografia consfințește și consacră în agora cunoașterii și dezbaterii comunitare individualitatea umană, diferențiată ca și conștiință subiectivă a persoanei. Biografia este un text public despre viața unui om individual, om care, în același timp, este o persoană politică, juridică, morală. Creator de sine și în planul culturii. La fel ca și portretul, biografia coboară din monument, din monumental. Ea începe cu imortalizarea prin text a marilor personalități. Pentru ca ulterior, să devină o instanță funcțională, la îndemîna oricui. Și astfel, prin biografia sa posibilă — și pînă la un punct reală — orice om, ca persoană, are o aureolă de ființă intermediară.

Biografia este istoria vieții unei persoane umane redactată într-un text public. Eu cuprinde, în cadrul unei povestiri comentate, judecate și interpretate, trei planuri ce se întrețes, și anume:

În primul rînd istoria formării și exprimării persoanei, ca drum de viață realizat prin evenimente trăite. Trăite subiectiv conștient, relațional, trăite și integrate într-un sens, prin angajare valorică, proiectivă, prin acțiune, creație, opere. Acest „curiculum vitae" implică existența subiectului ca substrat activ, distinct de alții și identic cu sine, în spatele evenimentelor și metamorfozelor.

Apoi, vom întîlni în biografii caracterul. Caracterul în sens de structură spirituală, sufletească și corporală, exprimabilă și exprimată într-un portret psihologic și moral. Caracterul se organizează în spatele identității și unității asigurate de nume și de chipul expresiv, ca o coerență cu sens a determinațiilor, atît pentru sine cît și pentru alții.

În sfîrșit, biografia ne relevă și lumea corelativă persoanei, în sens de sistem determinat, de relații și raporturi uma-

ne, interpersonale și culturale. Lume ce apare pe de altă parte cu valoarea de fundal, de determinism asupra subiectului. Pe de altă parte, lume care receptează existența sa efectivă, concretă, liberă. Lume ce e prezentă, de altfel, prin reprezentare, și în adîncurile subiectivității persoanei.

Biografia este un document public, un mod de prezență a persoanei umane reale reprezentată prin povestire. Prezență a sa în planul unei lumi „intermediare" și de intermediere; lume a ficțiunii și a imaginarului, lume teoretică în care ființează toți eroii de text. Biografia se poate articula cu numele public, primit prin botez sau poreclă, cu înmatricularea în registrele stării civile, cu documentele de identitate. În zilele noastre ea e prezentă în „dosarele de cadre" în dosarele justiției, ale medicinei sau ale evidenței caracterizărilor pedagogice.

Prin biografie, individualul uman se articulează cu generalul uman, prezent în norme, statute, legi și valori. De fapt, dacă spunem că biografia se referă la o „persoană" umană — și nu la un individ — am implicat deja generalitatea. Generalitatea legilor juridice, a căror corelativ e persoana juridică, ca entitate abstractă din care se împărtășește orice om ce stă sub legi. Generalitatea normelor, maximelor și fundamentării moralei, ca un corelativ al persoanei morale pe care o relevă caracterul desfășurat în biografie. Și la fel, generalitatea sistemelor de statute, roluri și prescripții sociale, a cărui corelativ e persoana civică, de care de asemenea biografia nu e indemnă.

Dacă biografia este un „text public", existența individuală și concretă pe care ea o comentează nu e în întregime publică. Ea se desfășoară în mare parte în intimitatea subiectivității precum și în penumbra unor relații interpersonale. Lumea interioară a subiectului devine accesibilă altora, biografului, doar prin transpunerea ei în limbajul comunicat și comunitar. Prin convorbiri, prin opinii sau sentințe afirmate, prin scrisori, mărturisiri sau confesiuni, toate acestea, fie notate în jurnalul intim, fie receptate și reproduse de către un prieten apropiat.

Desigur, e posibil ca această viață interioară, mai ales cînd are un înalt rang spiritual, să fie sintetizată chiar de subiect, ca mărturisire făcută publică și scrisă în autobiografie. Sensul scrierii autobiografice este variat și el diferă de la Augustin la Vico, de la Cellini la Rousseau sau la cardinalul de Retz. De ce o scrie autorul? Cărei chemări răspunde el? Mărturisirea lui Augustin nu are doar sensul unui catharsis

sau a unei isprăvi. Poate că ea are cel puțin în parte și o intenție propagandistică, exprimînd un caz exemplar — cazul său — de înălțare spre creștinism. Și astfel se relevă o intenție pedagogică, prezentă de altfel și în alte scrieri ale sale. În plus, Augustin își scrie „Confesiunile" și pentru că o dată cu el „subiectivitatea" umană, „conștiința prin care subiectul se reflectă, se problematizează, se cunoaște și se determină pe sine, capătă un rang înalt. Rang ce se vrea acum afirmat public. Cellini își scrie autobiografia, fiind mînat evident de orgoliu prost-renascentist. Vico, răspunzînd chemării lui Leibnitz, pentru a servi știința, Retz pentru a-și contraface un pic chipul, pe vremea cînd mai toți făceau portretistică morală, cînd a descrie caractere era un loc comun cultural. Și în sfîrșit Rousseau, acest seismograf ultrasensibil al veacului al XVIII-lea, își scrie autobiografia ca să se apere, ca să depună mărturie posterității împotriva „Complotului", clamînd cu disperare, în spatele hăurilor tot mai adînci de sub edificiul Rațiunii acelui veac.

Dar dacă lăsăm la o parte autobiografiile, biografiile se construiesc pe baza mărturiilor. Desigur, pe baza auto-mărturiilor[51], a mărturiilor celor apropiați sau a celor ce întîlnesc circumstanțial o persoană dată. Bineînțeles, sînt utile cît mai multe mărturii despre persoana surprinsă în cît mai multe situații și relații. Martorii relatează observații, informații, toate judecate, marcate de propria perspectivă, marcate de propria opinie. În sfîrșit, pentru biografie mai contează activitatea obiectivă, făpturile și operele. Toate aceste informații adunate, selectate, sînt ordonate și prezentate dintr-o anumită optică de către biograf, într-un text sintetic, a cărui coerență e asigurată în primul rînd de însăși existența desfășurată a persoanei respective, privită ca poveste, devenită acum text public.

Între biografia scrisă și publicată și existența subiectivă concretă s-ar plasa permanenta iradiere comunicantă a persoanei, cu întîlnrile, exprimările, făptuirile și dialogurile sale. Adică existența sa vie, expresivă, receptată de alte ființe umane de către alții, de către „noi". Există astfel un material constant pentru o biografie posibilă a oricărui om, ce plutește mereu, ca o aureolă în jurul său, gata oricînd să prindă crustă. Biografia este posibilă prin faptul că omul este o ființă comunitară care, în permanență, e prezent și reprezentat în alții, de către alții care îl cunosc, îl comentează, îl caracterizează.

Și apoi, fiecare își trăiește propria-i autobiografie fără a o scrie. Și-o trăiește și și-o povestește mereu, odată cu rela-

tările peripețiilor sale, odată cu spunerea, imaginarea și resimțirea ansamlului propriei vieți. Autobiografia, ca și coerență trăită a poveștilor despre sine, este o parte integrantă a caracterului.

Într-o lume umană a persoanelor, biografia este o funcție structurală și constantă. Dar ea nu se realizează în fapt, ca text public, decît în anumite împrejurări. Cu cît persoana candidează la o funcție publică de mai mare răspundere, cu atît „dosarul său de cadre", biografia sa ce se pune sub ochii judecătorilor e mai importantă. Iar decizia de promovare rezultă și din garanțiile și prognosticurile ce le oferă această biografie, acest „caracter". Dar acum, omul fiind prezent într-un plan mai central al deciziilor și destinului comunitar, este plasat și într-un loc important pentru mărturii, pentru memorii cu valoare istorică. Și la fel el devine un subiect predilect pentru biografie. Biografia, plasînduse în lumea „cazurilor", se diferențiază ierarhic. Ea urcă de la omul de rînd la omul de excepție în plan istoric, pentru a se topi în planul legendelor și în planul mitic.

Eroul mitico-legendar poate avea istorie, peripetii, caracter dar nu încă biografie sau portret. Și aceasta deoarece el se plasează la un nivel tipic, ca o entitate, ca un mod de sensuri ce poate fi descifrat hermeneutic, fără a poseda încă individualitatea unicului pe care eroul exemplar al istoriei îl va avea. Adică doar în măsura în care pot fi considerați persoane individuale, prinse în istoricitatea acestei lumi. Conducătorii de state, în schimb, au biografii. Așa și începe de fapt tema biografiei, odată cu istoriografia din perioada helenistico-romană. Biografia coboară și ea din monument, din monumental, ca și portretul.

Biografiile și autobiografiile din vremurile mai noi, din vremea portretului și tiparului, se diferențiază mai ales prin existența romanului. În literatura romanescă se construiesc istorii, povești fictive ce cuprind eroi, avînd fiecare un fel de biografie mai mult sau mai puțin luminată de autor, prin prezentarea peripețiilor, caracterului și lumii lor corelative. De fapt, în cosmicitatea lumii romanești accentul poate cădea pe evenimente, pe întîlniri, dialoguri, descrieri, probleme, trăiri subiective, situații, planul biografic fiind secund. Dar romanul poate fi axat și pe istoria unei vieți. A vieții unui erou în perioada sa de formare ca în Bildungsroman. Sau a unui erou real, prezentat în roman sub forma unei „vieți romanțate". Sau prezentată în „romanele istorice" axate pe cîte un personaj și epoca sa. După cum se poate scrie un roman biografic despre un personaj istoric, despre viața căruia avem foarte puține date sau nu ne-a rămas decît opera sau care a murit tînăr. De exemplu, se poate scrie un roman despre viața lui Alexandru Macedon, așa cum s-ar fi desfășurat ea pe pămînt, încă zece ani de la moartea sa reală. În romane, romancierii descriu istorii de viață fictivă, dar nu fără a se inspira din viața celor pe care-i cunosc, nu fără a-și proiecta propria existență. Cazul romancierilor devine și mai interesant cînd aceștia sînt predispuși spre autobiografie, cînd pregătesc materiale pentru biografia lor posibilă, ca Tolstoi. Sau încep ei înșiș din viață, să-și ridice monumentul biografic, ca de pildă Goethe. Romanul este interesant pentru biografie și prin faptul că relevă planurile multiple ale unei existențe individuale a cărei unicitate o descompune, precum o prismă lumina soarelui. Este evident azi că fiecare om duce, concomitent, mai multe vieți paralele; acest fapt îl putem „vedea" dacă punem în plan secund sensul de unicat irepetabil al existenței sale intime și adevărate și ne referim la peripețiile și expresiile sale relativ circumstanțiale receptate diferit din perspectiva unor relații diferite. Existențe paralele ce sînt integrate de fapt în structura bazală a caracterului său și în sinea sa adîncă, ce îl definește ca persoană unică și irepetabilă. Biograful-romancier poate desface aceste planuri din simplitatea liniară a unei relatări-poveste, recompensîndu-le într-o sinteză cu sens. Iar această sinteză este o judecare. Căci dacă ne gîndim la „toate biografiile posibile în legătura cu existența unui om", înțelegem mai bine că biografia este un „caz" sintetizat și judecat, formulat și apreciat dintr-un anumit punct de vedere. La fel, ca orice caz istoric sau agoric.

Biografia se întîlnește cu planul reprezentării, al imaginarului, al teoreticului și din altă incidență. Viața marilor oameni politici are de-a face în primul rînd cu istoria. Scrierea acestor biografii presupune o concepție asupra istoriei. Biografia unui om de știință e împletită cu domeniul științific în care persoana respectivă s-a impus. Acesta este adus acum în discuție împreună cu terminologia respectivă, cu cîmpul problematic științific pe care l-a avut în față și l-a rezolvat cercetătorul respectiv. Și la fel, biografia unui pictor va aduce în planul prezentării și comentariului „universul" picturii, biografia unui matematician pe cel al matematicilor, cea a unui biolog pe a biologiei, cea a unui filozof universul filozofiei. Cîmpul teoretic respectiv are relativă independență față de substanța vieții individuale. Dar el devine parte componentă a acestei vieți, se în-

sufletește prin ea, se animă, viețuiește o existență omenească împreună cu destinul individual al creatorului desfășurat în agora dezbaterilor teoretice. Și astfel, individualul și generalul uman coexistă.

O teorie asupra biografiei ar fi și o teorie asupra persoanei umane înțeleasă nu numai în înfățișarea ei descriptivă, în desfășurarea ei din prima jumătate a logosului, ci și în structura, dinamismul și determinismele ei. Dar nici o biografie, ca atare, și nici o teorie a biografiei nu va putea surprinde adevărul și realitatea subiectivității conștiente. Și aceasta nici în perspectiva intimității ei faptice și nici în magnitudinea sa, atunci cînd trăirea subiectului se raportează la însăși fundamentele existenței.

TIPOLOGIA

Ființele intermediare există la nivelul tipicului. Adică într-un plan intermediar între individual și general, în care entitatea lor, fără a-și pierde trăsăturile de individualitate concretă, reunește sau generează o suită de entități similare. Acest nivel e atins fie coborînd dinspre general — ca în cazul zeului — fie urcînd dinspre individual — ca în cazul biografiei. Problema „tipicului" apare și poate fi comentată mai pregnant dacă ființa intermediară e înțeleasă drept „caz" ce susține o cazuistică. Perspectiva care ne interesează acum este cea a individualității ce se înalță spre generalitate, apărînd și instaurîndu-se ca un caz important, semnificativ, care instituie o generare sau care reprezintă și sintetizează — în calitate de caz tipic — o cazuistică.

Apariția unui caz tipic este un proces practico-teoretic, centrat de judecare.

Judecarea intervine, așa cum deja s-a comentat, în calificarea cazului drept caz, prin înregistrarea, reafirmarea și raportarea unui fapt concret la o generalitate logico-valorică, în contextul dezbaterii comunitare practico-teoretice. Pînă la acest nivel, „faptul concret", ce devine caz, a fost considerat un eveniment uman centrat de unul sau mai mulți subiecți și care se dovedește a avea o anumită importanță pentru comunitate. Fiind vorba de amintire, reafirmare și interpretare, imaginarul — cu posibilele sale sintetice, bune — poate juca oricînd un rol important. În continuare, prin caz — mai ales prin caz tipic — se va înțelege nu doar un eveniment circumstanțial, ci și orice realitate umană reliefată pregnant, produsă desigur tot de oamenii vii și conștienți.

În apariția și instaurarea unui caz-tip intervine, în al doilea rînd, „judecarea intelectivă" care instituie prin procesul de clasificare, un sistem de clase, cazul tipic va corespunde uneia din acestea. Clasificarea se poate aplica oricărui „obiect" sesizat de gîndire ca un tot format din unități neidentice. Astfel se pot institui clase logice sau pot fi clasificate cărțile în biblioteci, bolile în sisteme nostalgico-nosografice se pot clasifica animalele și plantele, trimbele și felurile de guvernămînt, firile oamenilor și științele. Clasificarea presupune definiții ale claselor și criterii de clasificare în cadrul unui model teoretic ce corespunde unei realități. Dar clasificarea e prezentă efectiv și în orice practică umană, în orice acțiune eficientă și cu sens, susținută desigur de logosul intelectiv. Oricum, clasificarea sistematică vine în întîmpinarea tendinței spontane a cazurilor tip de a se raporta unul la altul, de a se acumula într-o cazuistică ce va constitui o clasă care, la rîndul ei, pretinde alte clase prin care să se circumscrie, tinzîndu-se mereu spre un sistem.

În sfîrșit, judecarea intervine și prin planul său rațional atunci cînd asigură cazului tipic o bogăție sintetică care-l impune ca instaurator al noului, ca deschizător de drum, ca făgăduință.

Demersul tipologiei, centrat de judecare, se desfășoară, așa cum s-a spus, într-un plan practico-teoretic. Dacă ființele intermediare „clasice", ca eroi de poveste, luminează în primul rînd cîmpul teoreticului, „cazurile semnificative", despre care vom discuta acum, operele și produsele tipice ne trimit și spre dimensiunea practică a existenței umane.

Cazul ne-a apărut pînă acum ca un eveniment centrat de existența unor persoane și care este reafirmat în mijlocul comunității în planul re-prezentării, în domeniul teoreticului, în cîmpul de frămîntare al logosului comunitar. Cazul astfel reliefat exprimă o realitate umană concretă determinată spațio-temporal, unică și irepetabilă, care este surprinsă și mutată într-un plan de existență necircumstanțială, accesibilă multora sau tuturora, prin procesul de dezbatere și judecare a oamenilor ce invocă generalitatea normelor, legilor și valorilor. Dar prin aceasta cazul, ființa cazului, nu încetează să păstreze o strînsă legătură ca practica să apară ca și caz și din perspectiva practică a existenței umane.

Un caz tipic este un caz valabil pentru mai multe cazuri, un ordonator al cazuisticii. În calitatea sa de caz, el continuă să fie o realitate individuală, marcată de determinații, mai mult sau mai puțin concrete. Dar acum el poartă cu sine și exprimă

o generalitate vie, orientată spre definiție, spre legea abstractă. El apare ca un „holomer" (vezi nota 24). Cazul tip introduce în același timp o perspectivă structurală și una dinamică. În continuare vom distinge: cazul-tip-promisiune, cazul-tip-exemplu și cazul-tip-schematic.

Cazul-tip, ca promisiune, ca făgăduință a instaurării unui nou cîmp de semnificații, se poate întîlni în orice domeniu al realității umane. El e un caz luminos, care semnalizează și indică o direcție, un sens. Desigur, astfel de cazuri apar mai pregnant în istorie sau în domeniul în care desfășurarea progresului sau a devenirii e mai evident. În științe, el poate fi cazul care tulbură, cazul care infirmă o teorie consacrată, incitînd în același timp la căutarea de noi cazuri semnificative; și care apoi sugerează formularea de noi teorii, capabile să-l cuprindă coerent[52]. Adică, el va fi cazul care ridică o problemă fundamentală și orientează răspunsul adecvat pentru o astfel de problemă. Sau care dă formă pozitivă și direcție răspunsului posibil față de o chemare, resimțită la un moment dat intens, dar vag. Cazul tip, tipul-promisiune, tipul-făgăduință a fost îndelung studiat de către hermeneutica biblică. Prin tip (tupos) în greacă se înțelegea și obiectul ieșit din mîinile artistului în primul moment în linii (forme) nemodelate, obiect pe care acesta trebuie să-l prelucreze (tiptein=a bate, a imprima, a lăsa în urmă ceva). Conform hermeneuticii menționate, tipul înseamnă o persoană sau un fapt real, cu existență istorică consemnată în Vechiul Testament, care are un sens ce preînchipuiește viitorul. Prin împlinire temporală se ajunge apoi la noi realități istorice care realizează, ca „antitip", împlinirea de sens, desăvîrșirea prin devenire a ceea ce a fost anunțat, prorocit prin faptul și persoana tipică. Iar acestea sînt menționate acum în Noul Testament. De exemplu, Isus ar fi o împlinire „antitipică" a tipului Moise. Ieșind din haină biblică se poate comenta tipul-promisiune și ca un caz cu sens istoric propriu-zis. Adică ca un eveniment, ca o situație, ca o persoană ce se impune prin semnificația faptelor sale în actualitatea politico-istorică, în mijlocul complexității realității umane; și care prin aceasta se relevă ca fiind deschizător de drumuri, ca iscînd răspunsuri la o situație umană problematică, ca dînd o orientare posibilităților ivite. Împlinirea antitipică va realiza un model de urmat, evidențiind un al doilea sens al tipului. Și anume, cel de caz-exemplar, de prototip. Astfel, Cezar, ca antitip realizator al lui Alexandru, este în mod secundar un erou tipic pentru toți kaiserii și țarii istoriei.

În perspectivă istorică, tipul presupune cazurile precedente, cazuri care i-au anticipat iterativ trăsăturile. Acestea asigură în primul rînd un fundal pentru diferențierea și emergența cazului-promisiune. Apoi, întîmplările cuprinse într-o cazuistică, ca experiențe cumulate, se adună într-o sinteză ce tinde, ce împinge spre o realizare ce se va petrece la un moment dat, la un moment prielnic, atunci cînd „timpul s-a copt", cînd cazul în speță poate deveni cu succes portdrapelul unei cauze. În acest plan istoric, cazul ce pulsează și care se cere dezvoltat poate fi invocat chiar de către cei prinși în acțiunea afectivă de împlinire existențială. Odată descifrat și afirmat, odată ce i se relevă sensul, cazul-promisiune devine argument pentru doctrina ce întemeiază și justifică sensul acțiunii comunitare, adesea interpretînd trecutul ca o „profeție". Cazul-tipic apare acum ca susținînd ideologia pe care protagoniștii istoriei o răspîndesc, ca argument al interpretării „situației actuale", ca sprijinind deslușirea „adevăratului" sau „bunului" sens al desfășurării istorice în circumstanțe determinate. Sens ce trebuie sprijinit, sens pentru care trebuie luptat. Iar în lupta aceasta politico-istorică se afirmă fără de-încetare cazuri, sînt invocate cazuri, cazuistică, precedente, exemple, într-o permanentă diferențiere și sinteză dialectică dintre practică și teorie.

Și astfel cazul-promisiune, cazul-făgăduință, se împlinește și se impune prin practică, prin acțiune, prin luptă argumentată de autoritatea trecutului istoric, dovedindu-se în cele din urmă, în cadrul sintezei dialectice a istoriei desfășurate „ca fiind cel ce poartă sensul cel mai puternic, cel mai bun, cel mai necesar. Uneori el apare ca o bruscă configurare sintetizatoare în fața unei probleme, în fața unor probleme aparent insolubile, ca o bună soluție dintr-odată nimerită, reușind a integra într-o coerență semnificativă o multitudine de cazuri, o multitudine de soluții, de direcții, de semnificații care se-nvîrteau dezorientate, căutîndu-și un drum.

Privind dintr-o altă perspectivă, în planul cunoașterii, prin inducție incompletă se pot sintetiza cazuri „robot", reunindu-se astfel ceea ce e esențial pentru o mulțime de cazuri. Așa sînt de exemplu, bolile descrise într-o carte de patologie. Cazurile-robot mențin sau menționează în plan secund și variantele integrate sau acceptabile ale unor probleme date. „Cazul-robot" este desigur mai puțin decît legea obținută pe baza inducției, apropiindu-se însă de aceasta.

Cazul împlinit, cazul realizat, ca și caz tipic exemplar, este o realitate ce poate fi imitată sau invocată, ca un punct de referință, ca un criteriu. Astfel, el poate fi folosit în procesul

didactic ca un „caz-școală". Sau poate fi utilizat în discursul retoric ca exemplu sau ca precedent. Cazul exemplar este și un model de urmat. Reunind într-o bună coerență, într-o fericită soluție, o mulțime de cazuri istorice și sincrone, cazul nostru exemplar difuzează acum, se multiplică, se diferențiază. Așa se petrece de exemplu cu o formulă de guvernămînt viabilă, cu o modalitate constructivă, cu un stil arhitectonic, pe vremuri cu cîte o religie. Multiplicîndu-se și difuzînd, modelul nostru exemplar sărăcește și se îmbogățește în același timp. El sărăcește în determinismele sale proprii de caz individual și circumstanțial, tinzînd spre o schemă, spre o epură, spre ceea ce e mai general, mai esențial, spre definiție. În epoca elenistică se construiesc peste tot orașe după imaginea idealizată, schematizată, a polisului grecesc. Chiar și Ierusalimul a fost reconstruit după acest model de Hadrian, după ce în prealabil l-a ras de pe fața pămîntului, arînd locul cu plugul. În colonii, guvernămîntul metropolei e mai perfect, adică mai schematic — decît acasă. În Ierusalimul cucerit, instituțiile feudale sînt la început mai pure, mai tipice — în sens abstract — decît în Europa occidentală din care cruciații plecaseră. Constituția Americii e mai iluministă decît tot ce-a apărut în Europa. Picturile manieriștilor sînt mai manierate decît cele ale lui Pontormo. Pe de altă parte, difuzarea îmbogățește tipul exemplar inițial, în urma întîlnirii sale cu alte lumi locale și temporale, în urma fecundării fructuoase a acestora. Stilul gotic, difuzînd, se definește. Dar în același timp se și îmbogățește, odată cu formula germanică, cu cea engleză, cu cea maramureșeană. Barocul se împlinește și se diversifică în Rusia, în America Latină. „Republica" devine tot mai complexă în raport cu modalitatea ei antică, în raport cu definiția ei inițială europeană, pe măsură ce înaintăm în timp și spațiu, prin Istorie.

Întreagă această difuziune ce se desfășoară în planul existenței practice a omului e diferită de iradierea ce se realizează odată cu împărtășirea oamenilor individuali din ființa eroilor de poveste și istorisire, odată cu dăruirea și distribuirea ființelor intermediare ce locuiesc în tărîm teoretic. Desigur, atît eroii cît și poveștile ce îi conțin, în calitatea lor de cazuri tipice exemplare, pot fi modele pentru alți eroi și alte povești, intervenind astfel activ în creația oamenilor, în practica lor, teoretică. După cum, pe de altă parte, ființele intermediare influențează și modelează efectiv indivizii care fac cunoștință cu ele. Și astfel, întreteserea între practic și teoretic se desfășoară fără de întrerupere, în diverse planuri și sensuri, în cadrul realității existenței umane.

Modelul, cazul-tipic-matricial, raportîndu-se, reproducîndu-se, ajunge treptat, printr-o inducție abstractizantă, tot mai schematic, se apropie progresiv de o definiție. Odată cu cazul-promisiune întîlnim împlîntată speranța. La cazul-tipic-exemplar întîlnim prezența strălucitoare ce etalează generalitatea, luminînd astfel determinațiile individualului. Dar „definiția" se obține doar prin dezvoltarea în continuare a acestor ipostaze, atunci cînd cazul-tipic face proba viabilității sale, a puterii sale de a persista, de a se multiplica, de a fecunda medii diferite. Apropiindu-se de definiție, cazul-tipic se schimbă în structura sa. Modelul devine prototip, matricea cazuistică ce permite reproducerea identică nelimitată. Sau, producerea în conformitate cu anumite norme, cu anumite reguli, ca în pictura bisericească bizantină. Cazul-tip se apropie acum de modelul teoretic, formulat prin definiție în limbajul discursiv. Model-definiție ce exprimă și folosește teze și ipostaze, legi și axiome, inclusiv o logică. Modelul-teoretic se poate dezvolta pornind de la un caz-exemplar. Sau poate fi susținut de un „caz-robot". El permite sau pretinde în permanență un model real care să-l susțină sau să-l exemplifice. După cum, pe de altă parte, permite definiția ce asigură generarea, multiplicarea în serie a unor produse standardizate tipizate sau tipizabile...

De fapt, toate tipurile au o potență generativă. Tipul-promisiune apare ca generat, dezvoltîndu-se apoi spre împlinire, spre tipul-exemplar. Acesta adună și generează cazuri analoge. Tipul-abstract, ca prototip, ca tip definiție, generează iterativ, pe bază de algoritme, cazuri, obiecte, produse identice...

O dată cu cazul-tipic-exemplar — și dincolo de el — apare și problema clasificării, a sistemelor de clase. Cîte forme de guvernămînt există? Aristotel sau altcineva le face inventarul. Apoi, circumscriindu-le, le ordonează în grupe ce se aseamănă mai mult sau mai puțin între ele; le ordonează în clase; eventual în subclase. Pentru fiecare clasă se va găsi și se va pune în frunte o formă cazuistică reprezentativă, exemplară. Sau, sistemul de clase va fi circumscris și fundamentat în plan teoretic. Fiecare clasă va avea o definiție, dată prin genul proxim și diferența specifică. Iar cazurile concrete vor putea fi tipice sau exemplare în măsura în care corespund acestei definiții. Dar acum apar și cazuri mai greu încadrabile, cazuri difuze, chiar „neîncadrabile".

Această ultimă perspectivă a clasificării cazurilor în clase o vom întîlni cu mai multă pregnanță în domenii cum sînt ca-

racterizarea oamenilor sau știința medicală, zoologie și botanică, analiza operelor sau produselor existenței umane. Să ne oprim puțin asupra primului domeniu invocat.

Tipologia îmbătrînește odată cu schematizarea, cu definiția. Ea e încă tînără și fără suficientă formă atunci cînd deschide un drum, cînd răspunde unei chemări, unei întrebări, cînd făgăduiește. În maturitatea sa exemplară, tipologia se relevă și se afirmă prin caracterizare.

Există o funcție caracterizantă a judecării umane, prezentă în viața de zi cu zi a colectivităților. Aceasta se aplică în primul rînd oamenilor concreți, transpunîndu-i în „caractere". Doi sau mai mulți oameni ce se simt sau se consideră apropiați, dialogînd, discutînd despre un altul, ne-prezent, îl caracterizează. Cel în cauză e într-o poziție intermediară, între intimitatea dialogului și curiozitatea față de străin. Caracterizarea tocmai invocă, afirmă și descifrează o persoană aflată la semidistanță de comunitate, în vederea formulării unei atitudini. Iar omul nostru, cel care face obiectul caracterizării, care acum e pe cale de a deveni o ființă intermediară, e invocat și judecat în primul rînd prin ceea ce e mai uman în el, prin dimensiunea sa morală, valorică. Așa procedează dintru început toate caracterizările populare. Adică, cum deja s-a spus, „el" este de obicei considerat ca fiind drept sau cinstit ipocrit sau mincinos, deștept sau prost. Corpul său, sufletul său, actele sale cu sens sînt frumoase sau urîte, bune sau rele. Etichetarea valorică este o constantă a caracterizării, o dimensiune de care caracterul nu se va mai putea lipsi, indiferent prin ce metode științifice va fi evidențiat.

Fiecare din etichetele valorice poate fi considerată o clasă. Dar aceste clase nu se leagă încă într-o sistematică. Cînd oamenii vor fi caracterizați în funcție de virtuți, iar virtuțile vor fi definite și finite, eventual ierarhizate, centrate de „virtuțile cardinale", atunci abia ne apropiem treptat de o tipologie sistematică morală.

O tipologie caracteriologică este sistematică dacă folosește un sistem finit de clase, ca o grilă în care trebuie să intre fiecare caz individual. Clasele și sistemul lor presupun o doctrină și criterii teoretice care să o întemeieze, să o justifice. De multe ori — și mai ales la începuturi — criteriile pot fi relativ arbitrare. Iar doctrina justificatoare se poate plasa la un nivel foarte înalt. Numărul zodiilor este finit; iar în funcție de data nașterii, fiecare om va avea un anumit caracter și un anumit

destin. Numărul elementelor e finit; iar cele patru umori — sîngele, flegma, bila neagră și bila galbenă — corelate celor patru elemente, vor condiționa și configura un număr finit de clase tipologice.

Dar există și o altă perspectivă, paralelă cu precedenta, în care se pleacă de la factologia empirică, urcîndu-se spre cazuistică și spre precipitarea caracterelor ca tipuri. Un om poate fi caracterizat prin portretul său pictat sau scris, prin biografia sa desfășurată sau condensată în expresivitate. Portretul, biografia ne prezintă concomitent unicitatea persoanei, „fizionomia" sa, alături de rangul său „tipic", de rangul său caracterial, ce exprimă o clasă tipologică. Și, în același timp, într-un al treilea strat, este prezentată cu această ocazie și dimensiunea sa general umană. Portretele se nasc fără intenția de a crea sisteme. Ele stau în galeria de portrete a strămoșilor, expuse prin saloane, prin expoziții, răspîndite prin cărți, prin romane. Romanele Europei și ale lumii au fost și sînt un creuzet fertil, loc de naștere a nenumărate caractere, a nenumărate portrete. Portretele se adună, cresc inductiv, fără criterii și limite precise. Cînd sînt pregnante, tipice, ele devin desigur modele de referință. Adunîndu-se, acumulîndu-se, portretele provoacă tipologie, o impun. Caracterele sufletului se conjugă cu moravurile epocii, cu expresivitatea și comportamentul derivat din psihologia „stărilor", a statuetelor și rolurilor sociale. Moraliștii francezi și scrierile lui La Bruyère au jucat un rol important în forjarea caracteriologiei.

Lăsînd acum la o parte sprijinul, de altfel foarte important, pe care-l aduce caracteriologiei portretistica și biografia, referindu-ne acum la caracteriologiile „științifice", vom putea vedea cum acestea pun accentul în egală măsură pe perspectiva doctrinară și pe cea factologică. De exemplu, Jung se bazează mai mult pe doctrină atunci cînd împarte oamenii în două clase: introvertiții, adică cei orientați mai mult spre viața interioară; și extravertiții, adică cei orientați mai mult spre realizarea exterioară. Heymens și Wiersma dezvoltă un model al psihismului bazat pe trei coordonate: emotivitate, activitate, reactivitate (cuplul primaritate-secundaritate în rezolvarea problemelor sufletești). Prin combinarea acestor trei coordonate se constituie un număr finit de cazuri. Autorii construiesc un chestionar, pornind de la aceste idei, investighează populația, își consolidează „empiric" modelul teoretic, îl amplifică pe baza cazurilor anormale și geniale, prezentînd astfel o tipologie. În sfîrșit se poate pleca de la „fapte", o dată cu behavioriștii. Omul prezintă o serie de comportamente; acestea sînt testabile; rezul-

tatele acestor testări permit corelații: prin corelații se obțin pattern-uri; patternurile, privite în ansamblu, relevă configurații; configurațiile pot fi privite ca „puncte de acumulare" a caracteristicilor tipologice. Și astfel, tipologia se constituie. Dar toată această muncă de testare, sintetizare și corelare a rezultatelor nu e indemnă de prezența termenilor teoretici, a conceptelor, a unui model teoretic. Orice caracterizare, de ori de unde se va porni, se va confrunta inevitabil cu un plan al faptelor care nu poate fi organizat pertinent fără o sinteză cazuistică, fără descripție și perspectivă morală.

Caracterizarea, diagnosticarea caracteriologică, sistematizarea, ordonarea, ierarhizarea, definiția sînt procese intelective, corelate, interdependente. Ele răzbat apoi și într-un plan rațional, în care e prezent noul, creația. Diagnosticul în plan strict intelectiv înseamnă precizia irefutabilă a identificării exacte în interiorul unui domeniu precis delimitat. Diagnosticul în perspectivă rațională înseamnă evaluare, descifrare de sens, dare de sens, prin demers critic. În ceea ce privește caracterizarea în plan strict intelectiv ea înseamnă descripție cît mai fidelă și completă, într-un limbaj dat, în raport cu anumite criterii, cu anumiți parametri. Rațional, ea va însemna intuirea și relevarea a ceea ce e promițător, a ceea ce are șanse de dezvoltare, a ceea ce merită să fie prețuit. Sistematizarea intelectivă va cultiva rigoarea și necontradicția interioară. Demersul rațional, presupunînd integral planul intelectiv, cultivă „viziunea", angajează sistematizarea în construcții originale și creatoare, ca lumi posibile ce se riscă pentru a instaura noul.

Practica umană nu ar fi posibilă fără demersul tipologic. Ce ar fi de exemplu practica medicală sau cea juridică fără de toate variantele cazului tipic, fără de spețele și sistematica tipologică? Și la fel practica artistică, domeniul creației artistice, implicînd sau nu ființele intermediare. Desigur, așa cum deja s-a menționat, în cîmpul teoretic al povestirii, al discursului, elementele discernabile analitic ale acestuia pot apare ca tipuri și pot fi tipizate. Pe lîngă eroii tipici avem și tipuri de eroi sau în continuare putem inventaria tipuri de conflicte, de evenimente, de „toposuri", de teme. Un univers, un set tipizat de tone, ca de exemplu cel al mitologiei greco-romane sau al povestirilor biblice, pot constitui repertoriul pentru multiple generații de pictori și sculptori, de romancieri și dramaturgi. Pe de altă parte, tot în domeniul artelor, o reușită tehnică nouă, corelată cu o creație valoroasă se poate institui ca un caz tipic exemplar, ca un model care face epocă, care ajunge la

modă pentru a fi apoi reluat, folosit, reformulat, rămînînd pentru mult timp un loc de referință, un „loc comun" tipic.

Dar și practica muncii, a producției, nu se poate desfășura în afara problemei tipologiei. Orice produs face parte dintr-o clasă, suportă o definiție, derivă dintr-un prototip, e născut de o matrice generativă. Obiectul produs, uneltele, mașinile chiar, apar ca un caz individualizat a unui model general, avînd în spate cunoașterea omenească, teoriile științifice. Dar odată cu această situație, ființele intermediare primesc replica „lucrurilor".

LUCRUL

Lucrul, lucrurile, flanchează ființele intermediare. Aparent, ele se plasează într-o lume străină celei în care locuiesc eroii de poveste. Și așa ar fi dacă prin lucru am înțelege doar obiectele inanimate, fără nici o legătură cu existența umană. Dar principalele lucruri care înconjoară omul sînt obiectele-instrumente, produse prin practica muncii. Or, acestea sînt un fel de fii ai teoriilor științifice, reflexe ale domeniului teoreticului; domeniu populat în egală măsură de relatările științifice și de povești, de istorisiri și de ființe intermediare. Mai mult decît această corelație indirectă, lucrul se apropie de acestea din urmă odată cu cazul. Discursul retoric clasic conținea cazuri și teze sau „chestiuni publice". Prin una din fețele sale, lucrul se relevă ca o „chestiune comunitară", fiind într-o strînsă interrelație și întreținere cu tema „cazului agoric" ce incită la o dezbatere semnificativă, a „cauzei comunitare" care angajează comunitățile. Și apoi, lăsînd la o parte faptul că lucrurile-instrumente sînt produse, „cauzate" de oameni, însești teoriile științifice care le girează existența se testează prin „cazuri experimentale". Iar acestea, deși diferite pînă la un punct, sînt totuși în strînsă înfrățire cu „cazurile-agorice" relatate în discursuri și cu cazurile istoriei.

În sfîrșit, lucrurile, împreună cu ființele intermediare, ne trimit — o dată cu structura practico-teoretică a existenței umane — la însăși problema realității oamenilor, la însăși tema realității.

Deseori prin lucru se înțelege un obiect neanimat oarecare, „ceva" din natura indiferentă față de noi. Ceva de care întîmplător ne-am izbit, pe care l-am observat ca prezent, undeva acolo în fața noastră, în afara noastră, ca distinct și opus în raport cu subiectivitatea conștiinței personale. Dar majori-

tatea lucrurilor care înconjoară omul sînt obiecte produse de el, pentru folosul lui, pentru consum sau întrebuințare.

Natura exterioară, cea care s-a născut și ființează — independent de om și care ar putea să-l ignore, asigură acum doar materia primă. „Hulé"-ul pentru prelucrarea și punerea sa în formă prin acțiunea meșteșugită a omului, prin artă și tehnologie, prin muncă. Apar astfel lucrurile produse, lucruri care ne sînt utile, marcate fiind de o valoare de întrebuințare, fie ele bunuri de consum, unelte sau instrumente. Acestea crează ambianța vieții noastre de zi cu zi, natura umanizată în care ne scăldăm, în care ființăm, corpul nostru lărgit, haina noastră cea de toate zilele care ne definește și ea în mare măsură. Astfel înțelese, lucrurile produse și folosite se află parcă la un alt pol în raport cu ființele intermediare. Căci ele pot fi posedate, distribuite, vîndute și cumpărate pe bani, împărțite, uzate și distruse, pierind pentru totdeauna. Ceea ce dispare astfel este însă lucrul concret în individualitatea lui, ca unul din nenumăratele exemplare produse de o matrice. Dar matricea însăși? Dar definiția lucrului respectiv care a permis construcția matricei generative? Dar cîmpul de cunoaștere, teoretic, științific, care a permis formularea definiției? Dar cunoașterea pe care omul o are la un moment dat asupra naturii? Dar noțiunea sau conceptul lucrului respectiv? Toate acestea — care ne amintesc de ideea lui Hegel cum că realitatea presupune conceptul și rezultatul cu drum cu tot — ne plasează iarăși într-un anumit domeniu pe care pînă acum l-am parcurs doar prin una din jumătățile sale. Adică în domeniul teoreticului.

Lucrurile-instrumente, lucrurile-unelte, lucrurile-produse sînt copiii și partenerii neanimați ai teoriilor științifice. Ele presupun, și suportă definiții, implică practica umană, în același timp în care prelungesc și diversifică corpul omului în acțiunea sa de înstăpînire și conlucrare cu natura.

Paharul acesta sau acela, paharele toate, carafele toate se conformează unei definiții a paharului, a carafei. El este „ceva", un obiect produs de om, la îndemîna omului, din care se poate bea, din care se poate turna un lichid pentru a potoli setea oamenilor, pentru libație, pentru experiențe. După cum, creionul este ceva cu care se scrie, ceva în care locuiesc oamenii, plugul un obiect cu care se ară pămîntul. Aceste lucruri servesc toate la ceva, intermediază între omul-subiect și scopul acțiunii sale, susțin existența sa ca practică a muncii. Cu lucrurile acestea ești mai rar prieten și nu prea poți vorbi, la fel ca și cu păpușile. Desigur, cîte un voinic poate spune cuvinte de mîngîiere, de încurajare, de năduf, sabiei sale cu nume

răsunător. Apoi el poate povesti cu calul său, adresîndu-i-se pe nume, invocînd amintiri comune, înainte de a porni în călătorie, de a se avînta în luptă, de a începe să are cîmpul. Căci, în cele din urmă, și calul este o unealtă, un lucru de întrebuințare. Păstorul povestește cu cîinele său credincios, ce păzește turma, cu cîte o mioară înainte de a o mulge sau tunde. E drept că există și unelte de muncă ceva mai capabile de rostire, cum ar fi de exemplu oamenii declarați în mod oficial sclavi, indiferent de talente sau calificare. Totuși, să nu ne pierdem în aceste încîlcite probleme și să ne întoarcem la lucrurile noastre înaintate, în lucrurile-instrumente-unelte, fabricate de oameni.

Locul natural de naștere și creștere a lucrurilor în înțelesul folosit mai sus sînt așezările umane, satele și orașele, atelierele și fabricile, laboratoarele și uzinele. Adică toposurile în care ele sînt, concepute și produse prin practica muncii. Prin muncă se realizează însă nu numai lucrurile destinate folosirii, întrebuințării, consumului, ci și mijloacele de producție ale lucrurilor și uneltelor, ale cărților și instrumentelor. Și la fel, tot prin muncă, prin lucrare rodnică, iau ființă însăși așezările omenești, cu instituțiile și uzinele lor, cu universitățile în care învață cei ce conduc uzinele, cu instanțele de cercetare și elaborare a teoriilor ce se învață în universități.

Dar „lucrul" înțeles ca produs prin practică și susținînd practica, lucrul ca rezultînd din afacerea muncii, lucrul ca obiect de întrebuințare și ca instrument, ca unealtă și marfă, este doar o față a temei și realității lucrului. A lucrurilor oamenilor și a lumii, a lucrurilor realității umane. Realitate pe care lucrul o susține și o organizează în mare măsură. Căci lucrul, înțeles acum ca „ceva" ce există ca „res" în latină — este consubstanțial — cel puțin etimologic — cu expresia de realitate. Res-lucru-realitate... Realitatea aceasta, pornită de la „res", de la lucru, ne apare, în finalul roman al gîndirii grecești, precum și în „Evul mediu", ca avînd relații strînse cu grecescul „to on". Adică cu „ceea ce este", cu ființa, cu latinescul „ens". „Res" și „Ens" se apropie, se întrepătrund. Ni se spune de către un filosof că „res" ajunge cu timpul să semnifice „ens qua ens", „ființa ca ființă", în abstracția ei, prezentă și în reprezentarea logosului uman. Dar „ființa ca ființă" este doar un aspect, doar un nivel al „realității ființei. Încă Aristotel distingea și un nivel înalt al ființei, ființa eminentă, din lumea supralunară. Și care a devenit apoi ființa supremă, ființa dumnezeului religiilor monoteiste. Pe de altă parte, grecii nu au

avut un cuvînt explicit pentru ceea ce mai tîrziu filozofii au numit realitate. Echivalentul acesteia era înțeles de ei ca „adevăr eminent". Iar dacă coborîm mai jos, în vremea culturilor inițiale centrate de participarea la transcendența sacrală, „real" — în înțelesul nostru — era pe atunci doar ceea ce era „consacrat". Adică ceea ce ajungea să se împărtășească prin ritual din domeniul înalt al lumii zeilor, al sacralității. Iar restul, era o existență sau o lume de lucruri lipsită de rang, o lume a aparențelor, a fenomenelor înșelătoare în raport cu adevărul și realitatea fecundată de lumea „noumenală".

Revenind acum la realitatea care se revendică de la „res" — înțeles doar ca lucru instrument — putem constata că ea apare în primă instanță ca o realitate cam simplă, lipsită de structură și de ierarhie. Și în plus, o astfel de realitate apare și ca abstractă și indiferentă, detașată de tot ceea ce ar putea fi patosul semnificat al ființei, a lui „ens", al entităților ființînde". Departe chiar de tulburătoarea emergență în lumea umană a ființelor intermediare. Realitatea aceasta poate conveni, desigur, construcțiilor matematizante cartesiene sau cibernetice, rămînînd însă la distanță față de căldura și intimitatea persoanei, față de bogăția structurată a realității ființării umane istorico-spirituale, cu ipostazele ei magnifice sau umile.

Dar lucrul, tema și teza lucrului nu se reduc la înțelesul de „obiect-instrument" produs prin muncă. Lăsînd la o parte înțelesul său de obiect al naturii indiferent și îndepărtat față de om, rămînînd în inima lumii umane, lucrul mai are și o a doua față care, îndepărtîndu-se de răceala uneltei, a obiectului manipulabil, a bunului de consum, a mărfii, ne trimite tocmai spre o circumstanțialitate poate prea arzîndă, prea efemeră. Lucrul — „res" — la originile sale romane, înseamnă și „afacere" ce ne privește. Afacere susținută de întrebări, chestiune ce trebuie dezbătută în cîmp comunitar, problemă ce trebuie discutată și rezolvată. De fapt, și în grecește „lucru" se exprimă uneori prin „pragmata", termen derivat etimologic din „pratein"=practică. Iar practica se refera, la greci, mai ales la viața politică, la viața etică, la cea familiară. „Res-publica" însemna pe vremea republicii romane o afacere comunitară, o chestiune ce e pusă în dezbatere publică și care poate deveni o „cauză comunitară". „Cauza" în acest înțeles de afacere, temă, problemă, chestiune ce afectează comunitatea, înseamnă acum cam același lucru ca și „res". De unde latinescul „la cosa" și francezul „la chose" pentru lucru. Și astfel, pe filiera „cazul-agoric", ființele intermediare — derivînd din domeniul lui „ens"

— se apropie de lucruri, înțelese acum ca și chestiuni comunitare. Se apropie prin cele două fețe ale cazului, dintre care una se înclină spre evenimentul circumstanțial ridicîndu-l spre tărîmul teoretic al ființelor intermediare; pe cînd cealaltă se înclină spre „teza" pe care cazul o implică și o susține, spre universul „chestiunilor generale" care privesc comunitatea, cetățenii. Ființele intermediare, cazurile, cauzele aspirative se apropie de lucrurile inanimate ale comunității, ca o rudenie. Dar nu numai în greacă și în limbile latine apare această tulburătoare față a lucrurilor. Și în germană, așa cum analizează un filosof termenul de lucru, „Das Ding" vine de la cuvîntul vechi german „Thing" care însemna și adunare reunită pentru a delibera într-o afacere, chestiune, litigiu. Și încă, ne spune Heidegger, chiar în greacă rădăcina indo-europeană a lui „res" o regăsim în „retos", care înseamnă declarare, exprimare, ceva ce poate fi pronunțat, un lucru oarecare, sens exprimat de „rema" (derivat din aceeași rădăcină) semnificînd cuvînt, limbaj, discurse, subiect de controversă; iar din „retos" provin „retor" și „retorică". Astfel, „Thing", „retos" și „res" ne apar în mare măsură sinonime, referindu-se la ceea ce atinge într-un fel pe omul comuniunii ceea ce „îl privește", îl afectează în esența ființei sale: chestiunile, afacerile, lucrurile care-l vizează și care-l frămîntă, care-l dinamizează.

În consonanță cu acest înțeles, în românește expresia de lucru vine de la latinescul „lucrum" — cîștig, fiind deci strîns legată de semnificația de valoare și de lucrare. Dar și de conlucare, ca demers ce privește acțiunea și valorile trăite comunitar.

Cea de a doua față a lucrurilor este deci cea care se referă la un caz, o temă și o teză aspirativă întru reunirea și coeziunea comunității. Dar dacă privim mai bine, chiar și prin fața sa cea dintîi, prin faptul că lucrul rezultă din producție, din muncă, fiind determinat, „cauzat" — prin acțiunea muncii, el presupune de la început înfățișarea omenească. Munca oamenilor, ca practică, se desfășoară prin organizarea comunității în cadrul unor instituții. Ea pretinde nu doar cunoaștere, tehnologie și norme care permit acțiunea de transformare a naturii, de „umanizare" a acesteia, ci și anumite relații între oameni, ierarhice și de colaborare. Adică o conlucrare, uneori o solidaritate, alteori o revoltă, o luptă. Oricum, prin ambele sale fețe, lucrul stă la temelia realității umane, ca existență eminentă și sintetică, forjată în cadrul comunicării, avînd drept ax existența practico-teoretică a oamenilor.

Să ne oprim acum puțin asupra vremilor moderne. S-a zis că prin marea producție de mărfuri omul se înstrăinează în lucruri de întrebuințare și lucruri de consum. Dar acestea, într-o lume în care și umanul, în toate ipostazele sale efective a devenit marfă înclinînd mai mult spre „a avea" decît spre „a fi". Omul concret și „lucrul" sînt parteneri ce evoluează împreună. În anumite împrejurări, omul poate lua fața și semnificația lucrului bun de întrebuințare și de vînzare. Eventual și a lucrului agresiv, cu care el atacă natura și semenii. Iar lucrul poate lua fața valorii umane. Aceasta se petrece, evident, printr-o ocultație a sensului deplin al lucrului, așa cum a fost comentat mai sus. Un astfel de partener cum este lucrul, dacă-l privim în înțelesul său plenar, nu poate fi calificat drept opac, solid sau inert, așa cum s-a procedat cu gîndirea franceză, mai veche sau mai nouă, cu toate „reificările" sale. Lucrul nu e doar ceva ne-viu și finit, în raport cu magnitudinea imaginativă, liberă și creatoare a ființei omului. El nu e o secreție pietrificată, desprinsă de om și indiferentă față de acesta. Lucrul înțeles în semnificația sa originară și lărgită este un loc fierbinte și semnificativ, o problemă ce presupune și comportă o soluție comunitară. Bătîndu-și joc de lucruri, omul își bate joc de el însuși. Pentru omul bogat sufletește, neînstrăinat, lucrul este un topos al reunirii oamenilor, al dezbaterii întru adevărul comunitar, chiar dacă această reunire se petrece acum altfel decît prin invocarea și prezența ființelor intermediare. Dacă privim lucrurile în adevărul lor de părți componente și semnificative ale existenței umane practice, centrată și ea de dezbaterea și judecarea agorică, vom ști să nu ne degradăm fugind după ele și devalorizîndu-le prin posesiune, prin manipulare iresponsabilă, prin consumare absurdă. Ci le vom acorda rangul lor, care este acela de chestiune, problemă, treabă, lucrare și valoare a unei omeniri ce trăiește întru comuniune, dezbatere și judecare. Nu există o ruptură decît în cazul omului alienat, între lucru-obiect-instrument și lucru-cauză-comunitară.

„Res" și „ens", pe de o parte se înfrățesc, pe de altă parte se deosebesc. În interiorul realității, a realității umane, din punctul de vedere al omului concret, „ceea ce este" atît ca „res" cît și ca „ens" reunește comunitatea. Dar în prima ipostază o face mai ales la modul pasiv, aspirativ și participativ, orientînd-o în același timp înspre practică. Ceea ce ține ca ordinul lui „ens", a entităților lumii umane, așa cum sînt și ființele intermediare, reunește activ, prin rostire, prin simbolizarea ce cheamă și solicită prin intermediul logosului, a lumii

teoreticului. Lume în interiorul căreia aceste entități se diferențiază, în care ființează, din care fac parte, definind-o și împlinind-o.

„Res" și „ens" sînt frați gemeni. Nu e bine ca frații gemeni să fie prea mult despărțiți, să fie prea îndepărtați. Europa a început-o parcă prea sub semnul lui „res". Chiar ceea ce-i mai înalt în speculație, ființa cu ipostazele ei ființînde, se exprimă la Descartes prin „res cogitans" și „res extensa"!! Să fie expresia de „ens" rezervată doar pentru un domeniu ce ar ține de o ființă supremă? de „Ens perfectissimus?" De ce oare? Ființa e blîndă și bună. Ea poate fi deplină și „ontic validă" chiar cînd e umilă. „Res" și „ens", lucrurile și ființele intermediare, ca frați buni, se vor reîntîlni și se vor întovărăși cu drag, tot mai mult, pe zi ce trece, într-o firească așezare a lumii umane, ce-și înțelege cu înțelepciune intrepătrunderile dintre instanța praxisului și a teoreticului. A unei lumi care-și va înțelege bine firea, care va înțelege cum firea lucrurilor se îngemănează cu firea ființei sale.

Am întîlnit pînă aici lucrul intricat cu cazul din direcția în care acesta alunecă spre „cauză". Cauză care determină și produce lucrul de întrebuințare; cauză ce exprimă și susține o teză comunitară aspirativă. Cauză ce frămîntă și animă colectivitatea întru desbatere, deliberare și acțiune practică. Iar lucrul se va corela cu cazul și din altă perspectivă. Lucrul e produs prin practica umană ce se sprijină pe cunoaștere, pe teorii științifice. Iar teoriile se verifică prin „cazuri experimentale". La acest nivel „cazul științific" și „cazul agoric", deși diferite în esență deoarece primul se referă la identificarea și comentarea unui eveniment care nu e o emanație a omului conștient, iar al doilea este tocmai o conotație a acestuia, se apropie și se articulează pînă la un punct, la fel cum în instanța teoreticului se leagă domeniul teoriilor științifice de domeniul multietajat al poveștilor, istorisirilor și discursurilor. Iar această existență practico-teoretică a omului, marcată de ființe intermediare cazuri, cauze, lucruri și lucrări stă, așa cum s-a arătat mai sus la însăși baza edificării realității umane.

Lucrurile sînt deci intim intricate cu existența umană ca practică și strîns corelate universului teoriilor științifice.

Existența practică a omului e centrată în înțelesul ei actual de practica muncii. În jurul și deasupra muncii, cu întreaga problematică economică pe care aceasta o pune în joc, se diferențiază și se afirmă apoi alte practici, precum cea adminis-

trativă, cea medicală și educativă, practica juridică, politică și războinică, cea artistică și religioasă. Pentru toate însă, practica muncii rămîne ceva fundamental, constituie baza în raport cu care celelalte practici se desfășoară ca o suprastructură. Între acest plan al existenței practice și planul teoretic există o permanentă interpătrundere.

Orice practică umană are o replică și o asigurare în plan teoretic. Adică are în spatele ei un cîmp teoretic corelativ, cu care se întretese dialectic. Practica medicală are în spate cunoașterea bolilor sistemul nosologico-nosografic, doctrinele terapeutice. Practica juridică se asigură prin instanța legilor și producerilor, a doctrinei juridice și a cazuisticii. Practica educativă se bazează pe cunoștințele de transmis, pe tehnicile și doctrinele educative, ce presupun o anumită concepție asupra omului, asupra inteligenței și libertății sale, asupra devenirii. Practica productivă a muncii are în spatele ei teoriile științifice asupra naturii, tehnologia, praxeologia, doctrinele și științele economice.

Teoriile științifice sînt instalate în domeniul teoretic, alături de poveștile mitice și fantastice, alături de legenda și epopei, de cronicile istorice și de discursuri, alături de romane și de biografii. Ele se înfrățesc cu acestea, asemănîndu-se și diferențiindu-se în același timp.

Una din diferențe ține de obiect. În teoriile științifice obiectul este natura diferită de subiectul conștient, reflexiv și intențional. Deci, pînă la un punct, natura neumană. Omul apare ca obiect al acestor teorii științifice doar dacă se „pune" pe sine în ipostază de natură neconștientă; așa cum se petrece în veacul nostru cu unele experiențe ale psihologiei, cu unele cercetări ale sociologiei. Sau dacă consideră existența sa istorică în ansamblu, ca un obiect, ca o existență „obiectivă", așa cum s-a procedat începînd din secolul trecut. În teoriile științifice „natura-obiect" este reluată, „reflectată", reformulată și reafirmată printr-un constructivism intelectual, sub forma unui model asigurat logic, formulat într-un text discursiv, coerent și necontradictoriu ce se desfășoară în planul tărîmului teoretic. Model care este echivalent, similar și adecvat obiectului său, naturii obiective. Deci, a unui model ce se împărtășește din adevăr, despre care se poate spune că exprimă ceva adevărat. Modelul este un construct în cadrul unui limbaj teoretic, derivat din limbajul comun. Acest limbaj conține o serie de „termeni teoretici", de „termeni categoriali" care, prezenți în limbaj, nu se deduc direct din experimentarea de către subiect a naturii-obiect. Și la fel, în textul teoriei vor fi prezente

o serie de „propoziții prime", „axiomatice", nededuse nici ele nemijlocit din confruntarea exprimentală cu natura. Teoria științifică mai conține apoi și „propoziții-ipoteze" și „propoziții-legi". precum și „noțiuni teoretice", fiind testabilă prin „experiențe științifice".

Prezentată ca mai sus, teoria științifică are multe similitudini cu textul povestirii-relatare. Povestire centrată de reluarea, reafirmarea celor petrecute, a existenței desfășurate concret a umanului, a ființelor umane conștiente ce ființează întru logos. Reafirmarea ce se petrece prin mărturisire publică (51) formulată ca asertare în planul de intermediere al reprezentării și asortării, al teoreticului în sens larg. Desigur, obiectul este acum diferit. El nu e, ca în cazul teoriilor științifice, natura neanimată ci însăși existența umană în specificitatea sa, care se relevă se afirmă și se desfășoară în mod primar prin trăire cu sens, experiență subiectiv-reflexivă și eveniment. Odată cu biografia, odată cu cazul juridic sau cu istoria, se exprimă în formulări asertive reafirmarea unei existențe umane efective. În cazul romanului, a legendei sau a poveștii mitico-fantastice e vorba în primul rînd de un univers antropologic posibil, imaginativ.

Atît povestea-relatare cît și teoria științifică se organizează în cadrul logosului lingvistic, ca o aserțiune, ca o prezentare sau reprezentare printr-un text sintetic și coerent ce vehiculează un sens sau un adevăr. Acest text conține un nivel al descripțiilor, al înregistrărilor și al relatărilor, al caracterizărilor, al modelelor. Și apoi un nivel mai abstract, mai general, al tezelor și ipotezelor, al legilor și axiomelor. Iar mai departe, textul teoretic al teoriilor științifice și al relatărilor-poveste este învăluit, este susținut, este fundamentat și asigurat de un orizont învăluitor, logico-matematic și valoric. Orice text teoretic ca asortare despre o realitate primă, nemijlocită — fie ca umană sau neumană — conține adevăruri. Acestea sînt, pe de o parte, adevăruri în sens de corespondență, de conformitate adevărată. Pe de altă parte sînt „adevăruri necesare", ca cele ale logicii și matematicii. În sfîrșit, pot fi prezente și adevăruri esențiale, adevăruri care exprimă un sens adînc, adevăruri revelatoare și dătătoare de sens, deschizătoare de drumuri.

Teoriile științifice se susțin, își verifică verosimilitatea prin testare, prin experimentul științific care aduce argumente privitoare la adecvarea, la „adevărul" lor. Teoriile științifice și experimentale ce le testează sînt corelative, neputînd ființa unele fără altele. Dar și relatările istorice sau discursurile re-

torice sînt intim corelate cu ceva echivalent, cu evenimentul petrecut, experimentat de oameni. Desigur, experiența umană în sens de trăire conștientă subiectiv-reflexivă este ceva diferit de „experimentul științific" care este un eveniment exterior. Aparenta apropiere lingvistică nu trebuie să ne conducă la confuzii. Ceea ce e esențial în „cazul agoric" este evenimentul uman în ansamblul său, eveniment ce angajează mai multe persoane, chiar dacă e centrat de un protagonist, și care e sesizabil, înregistrabil și comentabil de către comunitate. În cadrul acestui eveniment, trăirile, „experiențele subiective" ale protagoniștilor sînt părți componente de importanță variabilă. Experimentul științific este și el un eveniment. Eveniment produs spontan sau provocat artificial, organizat după o anumită tehnologie de către cei ce caută să testeze o teorie științifică. Acest eveniment este recaptat de către subiect, care trăiește cu această ocazie o „experiență subiectivă, inedită. El este de obicei cetit prin mijlocirea unor instrumente și e descris apoi într-un „limbaj protocolar" care face parte din ansamblul limbajului teoretic, conectat desigur cu marele limbaj. Răspunzînd la o întrebare ce derivă dintr-o teorie, evenimentul experimental științific poate să o confirme sau să o invalideze.

Fiind corelat unui cîmp teoretic, răspunzînd la o întrebare, fiind cuprins în tortura judecării care califică, evenimentul experimental este și el un „caz". Acest fapt l-a subliniat cu insistență Francisc Bacon, la începuturile științei europene, prin impresionanta listă de cazuri importante pentru știință, pe care o înșiră în Novum Organon. Cazul științific „întîmplător", deci cel care nu este în mod special pregătit și montat, se impune și el doar celor ce trăiesc într-o atmosferă științifică, reușind să sesizeze și să descrie cît mai exact un eveniment observabil, astfel încît acesta să trezească interesul comunității științifice, să stimuleze adunarea unei cazuistici, formularea unor teorii explicative.

Aparent, în relatările agorico-istorice, „cazul" apare de la început, stînd la baza organizării discursului, a textului; pe cînd în teoria științifică el pare a veni ulterior „la capăt", solicitat pentru testare. Dar această distincție nu e chiar așa de netă. Astfel, de exemplu în cazul juridic, desigur că acuzarea sau mărturia se bazează pe relatarea unor fapte petrecute în mod concret. Dar prin însuși contextul procesului de judecare precum și prin „judecata-sentință", care se pronunță, cazul respectiv se leagă de alte cazuri, de cazuri „princeps" sau model, de o serie cazuistică, de definiții ce derivă din cazuistică, de norme și legi care-i preexistă, pe care le confirmă, le nuanțează, cărora le poate ridica problema, pe care le poate pune sub semnul întrebării. Domeniul teoretic consubstanțial practicii juridice preexistă cazului concret respectiv, ca o instanță organizată ce reprezintă o zonă de referință, ca un aspect al realității „obiective" a existenței umane, fără de care cazul respectiv nici nu ar putea ființa ca și caz, fără de care întîmplarea respectivă ar fi fără de importanță, de nebăgat în seamă de către comunitate și la fel se petrec pînă la un punct lucrurile în toate practicile umane, dimensionate prin cîmpul lor teoretic corelativ și prin impactul lor cu cazul-eveniment. Să ne gîndim doar la medicină. Dar într-un fel și la celelalte practici: la educație, la politică, la război ...

Atît „cazul științific" cît și „cazul istorico-agoric" au la bază un eveniment, experimentat de oameni în variate feluri și apoi relatat în limbaj. O experiență umană de orice fel nu se încheie prin faptul că e trăită, prin faptul că e „consumată" prin trăirea subiectului sau a subiecților ce se raportează activ, intenționat la un obiect, modificîndu-l, producînd un eveniment, participînd la un eveniment sau observîndu-l. Ea, „experiența—trăire", trebuie apoi să se încerce în lume, în lumea umană, prin afirmarea ei publică, formulată într-un text, în lumea logosului. Iar odată cu această afirmare, experiența respectivă e pusă în raport, e pusă în relație, e „relatată". După Kant, experiența umană devine posibilă prin categoriile și capacitatea sintetică aprioricâ a aperceptiei și schematismului categorial al intelectului subiectului — transcendental. Subiect care este corelativ, tot în plan transcendental, unui „obiect", ce se constituie pe baza și pe fundalul misterioasei lumi a „lucrului în sine". Dar dacă experiența e astfel întemeiată, Kant nu ne mai spune ce urmează. Căci la el nu există nici problema istoriei, nici cea a limbajului. Sau, într-un sens mai larg, problema logosului asertiv. La Hegel întîlnim prima din aceste probleme, dar nu și pe cea de a doua. Subiectul, în calitate de conștiință ce sintetizează un univers fenomenologic, nu se raportează doar la o lume-obiect, ci și la alt „subiect-conștiință". De aici apar peripețiile raportului dintre stăpîn și sclav, înstrăinările și depășirile. Precum și o dublă dialectică; cea a antitezelor sintetizate întru spirit și cea a generalului și individualului ce se împlinesc sintetizînd determinațiile în ființa deplină, adevărată, sub arcul absolutului. Iar apoi, mai apare desfășurarea istorică, tot sub cupola spiritului — ce dă criteriul — și în numele absolutului — ce dă fundamentul. Experiența subiectului conștient, experiența datului nemijlocit, a lui „acesta", a lui „acum" și „aici", e un punct de plecare indispensa-

bil pentru conştiinţă, pentru istorie, pentru Fenomenologia Spiritului. Dar nicidecum experienţa nu e povestită, nu e relatată nimănui. Logosul hegelian e frustrat de dimensiunea limbajului care reia şi reafirmă, care asortează întru adevăr. Căci problema filozofică a limbii era pe atunci confiscată încă de către englezi, de către empiriştii insulari care, de la Locke încoace, au făcut din ea o problemă naţională, neputînd însă realiza o autentică şi adevărată filozofie a fiinţei în care să o insere.

Experienţa nerelatată este doar un început de drum. Şi dacă drumul nu continuă, ea moare. Dacă intrăm însă puţin pe acest drum, constatăm că atît în cadrul evenimentelor vieţii umane concrete cît şi în cadrul cercetării ştiinţifice, experienţa prin care un eveniment este observat şi trăit, e de fapt totdeauna urmată de formularea ei în limbaj printr-o aserţiune, printr-un text afirmat coherent, logic, necontradictoriu în mijlocul logosului. Adică e urmată de relatarea ei într-un enunţ public, expus la îndemîna oricui, întru împărtăşire comunitară, întru dezbatere, contestare sau confirmare. Această emergenţă a experienţei în planul de expunere a logosului este încadrată pe de o parte de rostirea monotonă şi impersonală care repetă plasmodiind cele deja ştiute — ca ritual mitic, ca epopee, ca repovestirea unei poveşti ştiute. Iar pe de altă parte de cruditatea şi ineditul mărturisirii. A strigătului sau a şoaptei mărturisirii ce izvorăşte din experienţa intimă a subiectivităţii, din sursa adîncă şi originară a secretului şi creaţiei originale, din inspiraţie şi extaz, toate aducînd pe lumea oamenilor rostiri pline de sens, ce se oferă receptării, înţelegerii, decriptării.

Iar acum să revenim la „realitatea" pe care lucrurile şi fiinţele — res şi ens — o întemeiază pentru om şi dincolo de om. Realitatea nu era prezentă printre categoriile lui Aristotel. Ea apare însă la Kant, odată cu comentariul lucrului (des Ding), considerat şi din perspectiva „lucrului în sine". Mai apoi, la Hegel realitatea desemnează supremul rang ontic, deasupra simplei emergenţe a fiinţei, deasupra a ceea ce el numeşte existenţă şi esenţă. Iar cum domeniul onticului se desfăşoară acuma ca Ştiinţă a Logicii — sub liniile de forţă ale unui anumit înţeles al logosului la suită înlănţuită organic de categorii — va apare şi celebra formulare hegeliană: „Tot ceea ce este real este şi raţional". Cu alte cuvinte, realitatea nu se referă doar, în mod vag, la „ceea ce este", la „ceva ce este", la „tot ceea ce este". Ea implică acest nivel bazal, dar presupune ceva mai mult, ceva mai bogat şi mai diferenţiat: adică organizarea, structurarea, împlinirea, intrarea în rest, „realizarea" a „ceea ce este". Căci doar astfel va fi posibilă adevărata devenire, devenirea întru fiinţă, cum spune un filozof român.

Discuţia despre lucruri şi despre caz ne-a adus însă în faţa ochilor nu realitatea în general, ci realitatea existenţei umane, a umanului. Desigur, omul există în mijlocul unei lumi obiective, indiferentă faţă de el, pe fundalul şi în contextul căreia a apărut şi se desfăşoară fiinţarea sa. Lume cu care intră în contact şi în comerţ, sesizînd-o ca natură-obiect. Adică ca natură care este obiect al practicilor şi cunoaşterilor sale. Dar realitatea proprie a însuşi omului, a Umanului — ca fiinţă antic validă — are structura şi devenirea ei specifică, distinctă de realitatea Fizis-ului şi a Bios-ului în care se înrădăcinează, dar conformă cu modelul arhetipal al „fiinţei ca fiinţă". Această realitate a umanului se relevă în primul rînd prin instanţa practico-teoretică centrată de judecarea existenţei omenirii comunitare. Adică prin Logos. Dimensiunea practică a acestei existenţe are la bază munca, deasupra căreia se desfăşoară suprastructura deja menţionată a celorlalte practici. În continuare orice practică implică şi include o instanţă teoretică pe care se sprijină, un domeniu al teoreticului, constînd din rostiri, povestiri, discursuri şi texte desfăşurate ca doctrine şi teorii ştiinţifice, conţinînd teme, eroi şi teze, noţiuni, axiome, ipoteze şi legi, concepte şi idei. Iar în mijlocul acestui univers al logosului sînt prezente dezbaterea, judecarea şi sinteza novatoare întru adevăr, ca inimă pulsîndă, ca jocul viu al Logosului. Logos care, în calitatea sa de instanţă practico-teoretică centrată de judecarea imaginativ creatoare, este în acelaşi timp un topos sau o expresie a comuniunii comunitare, a lui „Noi". Precum şi o zonă de intermediere şi legătură între individualul uman al conştiinţei şi generalitatea umană a Spiritualităţii, ce cuprinde atît cercul delimitator logico-valoric cît şi zona aspirativă a „transcendenţei ca fiinţă". Cele trei instanţe constitutive ale Umanului — Conştiinţa, Logosul şi Spiritualitatea — deşi distincte pînă la un punct şi afirmîndu-se prin caracteristici proprii — reprezintă în cele din urmă trei aspecte structurale ale Antroposului aflate în permanentă „perihoreză". Şi pentru care, persoana conştientă ar putea în zilele noastre să se afirme ca instanţă reprezentativă, ca „holomer" în sensul lui Noica.

Dacă privim realitatea existenţei umane structurată ca mai sus prin cele trei instanţe, care în cazul unei armonioase şi fericite împliniri, permite dezlănţuirea devenirii, atunci „are parte" de realitate umană tot ceea ce participă semnificativ la

structurarea acestui ansamblu. Cu alte cuvinte, în interiorul realității umane apar ca reale nu numai persoanele concrete ci și instituțiile, practicile și teoriile, lucrurile, cazurile, cauzele, tezele și ființele intermediare. Eroii de poveste și eroii de istorie sînt, în cadrul realității umane, la fel de reali ca plugul sau casa, la fel de reali precum cartea din bibliotecă sau idealurile comunitare. Aici, în această lume, au parte de realitate diavolul și Alexandru, Oedip și Raskolnikov, imnurile și teoriile științifice, problema adevărului și crucile din cimitir.

Eroii ideali, ființele intermediare, ființează în mod real deasupra muritorilor individuali, în aceeași măsură în care ființează ca realități în interiorul lor, prin ei, modelîndu-i și dimensionîndu-i. Iar în interioritatea acestui individual uman în subiectivitatea adîncă și intimă a conștiinței persoanei, apar variate nivele, forme și modalități de prezență, manifestarea și acțiune a ființelor intermediare. Una dintre formele acestea speciale este și distilata „pseudo-ființă-intermediară" a daimonului care inițiază teribila problemă a conștiinței morale.

DESPRE DAIMON, ETICĂ ȘI COMERȚ

Socrate, cel care pentru gîndirea greco-europeană este socotit ca inițiatorul orientării filozofiei spre problematica umană, spre problematica etică, era chinuit de un daimon. De fapt acesta a fost unul din capetele de acuzare în procesul său public care l-a dus la cupa de cucută. Și anume faptul că introduce zei noi în cetate. Într-un fel era adevărat. Daimonul lui Socrate, ca voce a conștiinței morale, perturbă lumea guvernată de zeii tradiționali, pe care-i contempli, îi invoci și îi implori. În plus, el are un altfel de existență decît ființele intermediare — cărora le aparțin și zeii în calitatea lor de eroi de poveste — de vremea ce apare și se impune din interioritatea subiectului, bazîndu-se totuși pe o generalitate spirituală, logico-valorică. Și astfel, daimonul apare doar ca similar acestor ființe, doar ca un corelat al lor, doar ca flancîndu-le, la fel ca lucrul, dar din cu totul altă direcție.

Problema etică e consubstanțială oricărei ființe intermediare. O vehiculează chiar și zeii pe măsură ce devin mai antropomorfi. Cu atît mai mult eroii legendelor și epopeilor. Ca să nu mai vorbim de cei ai basmelor, eroi pozitivi, eroi negativi... Iar mai apoi ființele intermediare ale romanelor. Romanul, care la un moment dat în secolul nostru părea mort, un simplu text organizat în conformitate cu un „taxis" și cu „tropi" ce-i asigură o „literaturitate", s-a revoltat, afirmîndu-și vocația ancestrală de tribun al poporului. De tribun al eticului care-și provoacă și tulbură cititorii.

Pentru omul istoric problema etică derivă însă din „etos", din obiceiuri și datini, din tradițiile popoarelor locale, cu viața

lor centrată de ritualul sacru ce invocă ființa mitică a Zeului; care, în esență, este cel ce interzice și pedepsește, cel ce obligă sau permite ceea ce oamenii pot face. Dar etosul propriu zis se desfășoară în zona nesacrală a existenței omenești. Urmînd liniile sale de forță muritorii se conformează unor legi nescrise, se comportă „așa cum se cere", „așa cum trebuie", „așa cum se cuvine" ... Cînd în finalul sceptic al gîndului grecesc s-a impus ca irezolvabilă problema „criteriului", singura soluție posibilă a fost: „Te poartă la fel ca strămoșii tăi, conform cu tradiția"! ...

Pentru noi cei de azi problema etică este de neconceput fără de conștiința morală. Dar aceasta este o realitate proprie fiecărei persoane individuale, adîncită în profunzimea subiectivității sale, în zona aceea înfricoșătoare și fantastică a secretului personal, în sinea sa intimă, în sinea sa lărgită. Desigur că omul acesta unic și irepetabil ce ființează sub cheia de boltă a conștiinței sale morale, în interioritatea sa nu e nici simplu nici izolat. Sinea omului adună împreună, reflexivitatea înrădăcinată în sine și activă în lume, a lui „eu însumi", împreună cu întreaga lume ce o înconjoară, pe care o asimilează și o interiorizează, afirmînd-o apoi ca realitate personală, inserată în lumea cea mare și infinită. În perspectiva conștiinței morale, din sinea omului pleacă și înspre ea se întoarce dragostea sa, comerțul semnificativ cu „tu"-ul fiecăruia din noi pe care-l iubim cu generozitate, căruia ne dăruim, pe care-l conjurăm și-l judecăm, cu care ne identificăm, asimilîndu-l. Persoanele pe care le-ndrăgim sau le urîm se află în noi, ne structurează pe dinăuntru, alături și împreună cu prezența imagourilor paternale, a prietenilor și cunoștințelor, a ființelor intermediare și a arhetipurilor. Tot prin sinea lărgită a omului se structurează raporturile sale cu „voi", partenerii și oponenții mei în chestiuni umane, pe care vă respect din principiu. Și pe care vă asimilez în instanța lui „Noi", prezentă și ea în infrastructura conștiinței, ca temelie pentru atitudinea etico-morală.

Acest „noi" al comuniunii a fost de fapt tot timpul prezent în lumea omului și în afara conștiinței individuale, în inima comunității ce reunește indivizii în jurul ritualului mitico-sacral, în jurul simbolului, în adunarea unei ecclesii, a unei biserici. În istorie, o modalitate deosebită de afirmare a acestei comuniuni — ce nu va fi indiferentă pentru structurarea istorială a conștiinței morale — se instituie odată cu dezbaterea agorică. Agoră ca topos al discursurilor retorice epidictice, deliberative și juridice. Dar și agoră a comerțului.

La prima vedere pare șocant că o bună parte din termenii morali se întîlnesc în lumea negoțului. Valoarea (axios) este în egală măsură aplicabilă „bunurilor comerciale" cît și „binelui" moral (aghaton, bonum). Ambele „au preț", sînt prețuite după anumite norme sau criterii, deci evaluate Estimăm o marfă și stimăm ... un om, după cum putem acorda credit bancar sau moral. Actele umane cu sens moral trebuie să fie „gratuite"; căci altfel își pierd „valoarea". Și apoi, dacă există o „datorie morală" și o „datorie financiară", se mai poate aminti că opusul vieții retrase, dezangajate față de îndatoririle publice, a vieții „oțioase", a lui „otium" — cum comenta Seneca — este tocmai „negotium". Termenul de negoț înseamnă astăzi în primul rînd afacere. Iar „afacerea", să nu uităm, e foarte apropiată de „chestiune"; și prin acesta de „lucru" și de „cauză". Cel ce se ocupă de afaceri e negustător ce cumpără sau vinde sau negociator ce discută, tratează și reglementează o chestiune sau o problemă, un conflict omenesc. Cît despre cuvîntul „comerț" (comercium), acesta semnifică atît schimbul de mărfuri cît și relațiile, raporturile, comportamentele sociale comunicante, sociabilitatea încărcată de un sens uman.

Desigur, etica nu se rezumă la atît. Încă Aristotel indica în acest cîmp problematic tema fericirii și a binelui suprem, cea a virtuții (areté), a deciziei voite — libertății — a binelui suprem. Pentru Stagirit — și pentru întreg triunghiul de aur Socrate-Platon-Aristotel — etica era și o parte a politicului, o problemă a omului ca cetățean al comunității urbane. Dar urbea aceasta a lui Socrate nu mai e orașul sacral trăit ca centru al lumii, ci polisul comercial și retorico-dialectic, cel al cauzelor dezbătute în piața publică, în agora în care se face și negoț. Iar pe acea vreme grecii erau obișnuiți să vîndă și să cumpere nu numai grîu sau ceramică, ci și lucruri mai direct omenești precum sclavi, mercenari sau idei. Cel puțin în vînzarea liberă pe piață a învățăturii — de către sofiști — grecii au luat-o cu mult înaintea altor popoare. Socrate și Platon instituie tema filosofică a eticii, împreună cu cea a logicii și dialecticii — între altele și în dispută cu această practică sofistă a comerțului în plan ideatic.

După cum bine se știe, agora e și centrul de afirmare a retoricii. Discursurile epidictice tratează despre elogiu sau blam. Rostirea de elogii s-a afirmat desigur și în alte moduri ale spunerii. Imnurile zeiești ale lui Homer sau „epiniciile" compuse de Pindar în cinstea învingătorilor la curse concurează elogiul, „encomniul" din vechi vremuri grecești și pînă la cea a lui Erasmus. Lauda și blamul retoric se desfășoară public și ne-

mijlocit aparent, circumstanțial, fiind o importantă „sancțiune premială sau adversivă" — dacă ar fi să ne exprimăm într-un limbaj skinnerian destul de la modă în zilele noastre. Oricum, aprobarea și oprobiul public își găsesc în discursul epidictic o formulă instituționalizată care contribuie la structurarea edificiului judecării etice.

Discursul deliberativ, la rîndul său, sfătuiește și îndeamnă, recomandă și povățuiește în vederea deliberării, a luării unei decizii. Pentru aceasta se prezintă argumente, se analizează situațiile, faptele, se invocă exemple reale sau imaginare. Ba se mai crează și fabule, după cum se procedează și la raționamente, la „entimeme" ce pornesc de la înțelepte aserțiuni generale, de la „gnome". Întreg ansamblul de noțiuni și toată problematica pe care filosofia analitică engleză a limbajului moralei o dezvoltă în ultimele decenii în cadrul meta-eticii se află prezentă deja în textura discursului deliberativ, greco-latin. Să revenim însă la gnomă. A existat, după cum se știe, și o poezie grecească „gnomică". După cum gnome au fost considerate și scurtele rostiri ale celor șapte înțelepți. Mai tîrziu latinii vor echivala gnoma cu „sententiae" sau cu „maxima". Mai dezvoltate, acestea vor apare ca percepte morale, uneori prezentate ca aforisme sau „reflexii"; ceea ce, în franceză se exprimă prin „pensées", titlu sub care sînt publicate unele din gîndurile lui Pascal. Maximele sau sentințele apar apoi în Europa feudală, adoptate ca devize a vreunei case nobiliare, ca embleme, împodobindu-i blazonul propriu, heraldica, mișcîndu-se astfel dinspre generalitatea inițială înspre ceva „propriu" cuiva, spre „idion" cum spunea Aristotel: Aici ne interesează însă, mai mult direcția spre generalizare. Dacă moraliștii francezi, fără a susține discursuri etice sau despre etic, publică culegeri de „Maxime" — inventate acum și nu pur și simplu culese din antichitate cum făcuse Erasmus — o dată cu Kant apare și problema unei „maxime universale", drept criteriu al actului moral, ca și criteriu al Rațiunii practice.

Mai rămîne în discuție discursul judiciar. Acesta aduce în prim plan judecarea și sancționarea vinovăției. Desigur, a unei culpe exterioare care încalcă normele comunității. Așa cum deja s-a menționat, instanța judiciară etalează demersul unui proces ce se instituie apoi ca paradigmatic pentru judecarea umană, inclusiv pentru cea din interioritatea subiectului conștient ce parcurge cercurile concentrice ale conștiinței morale.

Elogiul și blamul, recomandarea, îndemnul și sfatul, judecarea argumentată a vinovăției și maxima drept punct de plecare pentru raționamentul practic, toate acestea s-au dezvoltat inițial în cadrul retoricii agorice. În raport cu supunerea față de porunca zeului și cu respectarea tradiției, eticul capătă o nouă dimensiune odată cu dezbaterea din piața publică — în care se făcea și comerț. Dimensiune pe care conștiința morală în structurarea sa progresivă o asimilează, ca un „forum interior". Piață de la poalele Panthenonului în care Socrate se luptă cu „juridicul" prin procesul său și cu „politicul" prin daimonul său. Asimilînd bogăția acestei lumi în care se schițează și ideia de demnitate a persoanei precum și cea de argumentare logică și liberă a propriului comportament cu sens, eticul nu se cantonează însă la circumstanțialitate; ci ascultă de vocea zeiască a daimonului.

În lumea aceasta a grecilor în care Umanul se dezvăluie tot mai diferențiat și se afirmă plenar, în strălucire, conștiința morală este abia schițată. De asemenea, tema vinovăției deși intens dezbătută prin tragedii, nu are acea dimensiune formidabilă de condamnare „ab inițio" cu care începe istoria omului creat de Dumnezeu mesopotaniano-ebraic. Și la fel, atît tema libertății cît și cea a responsabilității e doar vag comentată. Nu devine limpede nici criteriul ce ar putea să stea la baza deciziei și comportamentului etic. Cu cît intelectul iscoditor al anticului scormonea mai mult, îndepărtîndu-se de lumea zeilor, cu atît îi era mai greu să-l găsească. Astfel încît omul descumpănit al antichității greco-romane se predă din nou magnitudinii transcendente, odată cu apariția unei noi religii.

Dacă gîndim și vorbim din perspectiva istoriei conceptelor majore, se poate recunoaște că termenii de subiectivitate și conștiință morală — la fel ca cei de culpă și dragoste etică — au fost forjați în spațiul nostru cultural de filosofia ce a gravitat în jurul creștinismului ascendent. Omul acelor timpuri, al vremii intermediare dintre finalul culturilor antice perimediteraneene și afirmarea originală a culturii Europei occidentale, acel om, centrat de o urbanitate ideală — de Ierusalimul ceresc — dar fără orașe organic crescute local într-un spațiu predominent al pădurilor, omul pentru ca sensul existenței nu mai este acum agora dezbaterii comunitare a cazurilor și chestiunilor întru contemplare, omul acesta al Evului Mediu incipient, are însă în spate experiența istorică, culturală, filosofică, teoretică și ideologică a Greciei de după Socrate. Valorile agorei, dezbaterea și judecarea argumentată, deși stau în umbră, sînt asimilate, fiind gata să reapară cînd viața spirituală urbană va învia și se va afirma pe aceste locuri. Pentru început însă, omul creștinismului incipient este o ființă

vinovată prin naștere, prin definiție, cu rang minor. El e de fapt vechiul om firav al poveștilor mitico-sacrale, ce apare tîrziu, precedat de alte existențe, de alte ființe fiind vinovat din străvechime, arhetipal, prin însăși mitul ce-l crează, înainte de a se naște ca o ființă reală, concretă, înainte de a prinde formă pe glia Biosului prin lumina logosului, conștiinței și spiritualității. Desigur, lui i se oferă șansa unei renașteri spirituale, a unei răscumpărări prin dragoste și credință, prin umilință, rămînînd însă într-o perpetuă dependență explicită față de stăpînul și creatorul său. Împotriva acestei vinovății — ca stigmat al mignoranței ontologice a omului s-a ridicat gîndirea europeană, în etape succesive, începînd cu licăririle renașterii, trecînd prin magnitudinea raționalismului kantian și ajungînd la revolta lui Nietzsche, la stridența clamărilor lui Zarathustra.

În raport cu tema vinovăției cea a responsabilității apare la început ca mai puțin pregnantă în ideologia creștină. Omul, vinovat fiind, trebuie să se mîntuie în primul rînd prin credință și dragoste. Desigur, faptele bune sînt de dorit iar cele reprobabile sînt condamnate de însăși instanța supremă, odată cu ochiul lui Dumnezeu ce-l urmărește pretutindeni pe Cain, odată cu revelarea Decalogului. Persoana umană este responsabilă pentru faptele sale, pentru existența sa directă în fața persoanei divine. Dar „responsabilitatea" conține în germene o temă extraordinară ce se deschide amplu spre noi orizonturi.

Omul responsabil, instanța umană responsabilă, „răspunde"... Mai precis răspunde la cîte-o întrebare, precum cea frămîntată de Oedip. El poate răspunde chiar și la o sfidare, la cîte o provocare, țîșnită din stînga întrebării în cadrul luptei dialectice. Precum și la probleme, născute în dreapta întrebării bine puse, bine înțelese, clar formulate, amplu descifrate. Răspunzînd, omul judecă, centrează cu judecarea sa un cerc hermeneutico — dialectic; și, ajungînd la o concluzie pe care și-o asumă, acționează cu sens.

Omul poate răspunde și la cîte-o chemare, ca pe vremuri cea a sirenelor, a zeului-soare sau a vreunui alt zeu. Există însă și apeluri umane directe, nemijlocite. Cineva strigă după ajutor, cineva se roagă de ceilalți, îi solicită. Dar omul resimte mereu și apelul ceva mai adînc al generozității, al solidarității, chemarea împlinirii de sine în numele fericirii sau al binelui, apelul valoric. Și apoi, apelul generic al Umanului, chemarea instanței de esențialitate a umanului ce se anunță ca daimon, în această repliere pe sine etică a omului.

Ceva asemănător se petrece și cu întrebarea mai sus invocată. Cînd omul răspunde la o întrebare — pe care de fapt

și-o pune el însuși — el se angajează de obicei pe calea cunoașterii. Dar există și întrebări de felul: cine ești? ce ai făcut din viața ta? încotro te îndrepți? ce rost ai găsit existenței tale? sau, existenței umane în general? existență din care te împărtășești, la care te referi? Și apoi: ce este fericirea? ce este binele?... Întrebări ce parcă urcă din adîncuri, ca niște chemări, ce parcă invită omul să-și lumineze, să-și facă cît mai clară propria-i existență.

Pentru început să coborîm cu omul nostru ce răspunde, cu omul nostru responsabil, în vîltoarea vieții, în tumultul istoriei, în patosul existenței concrete, agorice. Recepționînd un apel, omul răspunde și se angajează. El face un „contract" cu alții, cu o instanță comunitară, cu planul logico-valoric, cu propria conștiință. Contractul precizează deci, părțile, partenerii; dar și garantul, clauzele, conținutul: cine e responsabil? pentru ce? în fața cui? din ce punct de vedere? cu ce înțeles? cu ce sens? cu ce rost? Dar mai ales contractul responsabil implică judecarea, supunerea de principiu și de fapt, față de o instanță ce judecă logic și valoric, felicitînd sau condamnînd. Condamnarea aceasta posibilă, prăpastia aceasta a vinovăției stă permanent în coasta responsabilității, dimensionînd-o.

Responsabilitatea, ca răspuns liber în fața unei chemări întrebătoare, ca angajare deliberată și cu sens, pare, la un moment dat, să se metamorfozeze într-o instituție. Există o responsabilitate a Statului, a Legilor față de cetățenii individuali. O responsabilitate prezentă pentru fiecare adult al zilelor noastre, în virtutea locului pe care-l ocupă în societate. La fel ca o bucată de pîine, responsabilitatea aceasta a agorei poate fi împărțită între mai mulți. Ea poate fi transmisă, atribuită, delegată, acordată. Zilnic, în mii de locuri, se oficiază consacrări, se acordă diplome și statute sociale prin depășiri de probe, prin examene, prin votări. Și tot zilnic, și tot în mii de locuri și feluri, oamenii sînt trași la răspundere sînt făcuți „responsabili" de cele întîmplate... Oare totul să se rezume la atît? Ooare toată povestea responsabilității să se închidă în acest cîmp în care totul se distribuie și se împarte? Poate că așa ar fi, dacă responsabilitatea ar ține doar de lumea datoriei, dacă ar fi susținută doar de instanța intelectului, de universul exterior al vieții agorice. Dar adevăratul răspuns la o chemare sau întrebare adevărată trebuie să poată — și poate — urca mai sus. Mai sus, într-un plan în care apare libertatea, în care sinteza rațională a ființei conștiente îndrăznește cu curaj să riște angajarea responsabilă și demnă, în marginea vinovăției orientată de generalitatea umanului. În aceasta stă și mă-

reția acestei dimensiuni a responsabilității. Adică în riscul asumat. În îndrăzneala sintezei propuse, întemeiate pe rațiune, pe analiza, descifrarea și sesizarea sensurilor adînci ale existenței, întemeiată pe o anumită „dare de sens" care să releve demnitatea omului ca ființă „ontic validă", ca ființă a devenirii.

Eticul are acum în centrul său persoana umană conștientă ce se angajează responsabil și cu sens prin libertatea sa. Desigur ea nu ignoră tradiția etosului și nici dezbaterea în forumul interior după modelul deliberării, judecării și sancționării agorice. Generozitatea, dragostea și respectul față de persoana umană sînt prezente în acest edificiu. Dar, prin judecarea sa rațională muritorul ce se angajează responsabil se bazează pe o instanță ce implică ceva mai adînc. Și anume pe rangul de „ființă deplină", de „ființă ontic validă" a omului, conformă cu „modelul arhetipal al ființei ca ființă". În raport cu care orice ideologie sacrală poate fi doar o formulare parțială și concurentă alteia. Aceasta este direcția înspre care ne îndreaptă daimonul lui Socrate.

Socrate a fost condamnat la moarte pentru că ar fi introdus „zei noi" în cetate. De fapt un singur zeu, Daimonul. El nu s-a dezis nici o clipă de această acuzare, nu a negat rangul zeesc al Daimonului, al vocii conștiinței morale care vine din abisuri transcircumstanțiale, trans-agorice, transcendentale. Dar acest prim moment rațional ce se opune tradiției, supunerii contemplative, este în esența sa negativ. Daimonul propune nimic pozitiv ci doar oprește, inhibă. În textul lui Platon privitor la Apologia lui Socrate acesta afirmă:

„Poate vi se pare ciudat că eu numai ca particular umblu pe la unul și altul și nu-mi fac de lucru sfătuindu-vă; iar în chip public nu îndrăznesc să mă înfățișez în fața mulțimii, ca să dau sfaturi statului. Pricina ține tot de ceea ce m-ați auzit deseori spunînd, cum că am în mine ceva divin, daimonic, despre care Meletos a scris și în actul de învinuire, pentru a mă batjocori. Duhul acesta este sădit în mine încă de copil, și-mi apare ca un glas. Îndată ce se arată, mă împiedecă de la ceea ce am de gînd să fac, însă nu mă împinge niciodată să fac ceva. El m-a oprit să fac politică; și mi se pare că este o foarte bine venită această împotrivire ..."[53]

A face politică și a practica o viață religioasă este ceva deosebit de „a face și a practica filosofie". În cazul de față, de a fundamenta eticul. Nu ignorînd, ci asimilînd și depășind în profunzime și fundamentare simpla credință sau dezbatere agorică exterioară, se instalează Daimonul eticului. A nega — chiar din perspectivă transcendentală — înseamnă însă doar un început de drum. Peste două milenii, dezvoltînd o constantă a raționalismului european, Spinoza va articula explicit *Etica* de ontologie. Desfășurarea pozitivă a judecării ce caută fundamentele existenței conduce la un fel de înțelepciune, ca fundament al Eticului. Omul, în măsura în care e responsabil de existența sa, se referă la rangul său de ființă liberă și rațională ce se autodefinește, se împărtășește din generalitatea și esențialitatea umanului, a profunzimii lumii înțeleasă ca model arhetipal, pe care Umanul o sesizează direct sau indirect, o dezvăluie și o arată tuturor. Kant sugera și el că în plan etic, prin Rațiunea practică, se atinge într-un fel existența „lucrului în sine", intuind astfel dimensiunea ontologică fundamentală a eticului.

O dată cu existența sa etică, o dată cu judecarea sa morală care-l relevă ca o ființă rațională, omul prezent acum în ipostaza sa individuală de conștiință, se repliază pe sine, se raportează la centrul esențial al umanului prezent în el, se închide într-un cerc, coboară într-o spirală prin care aproape-și atinge definiția, exprimînd nu doar comuniunea logosului ci esența umanului. Această adîncire rațional-responsabilă în sine însuși, în profunzimile individualului conștiinței, consolidînd ființa umană, pregătește însă terenul pentru dezlănțuirea unui cerc spre expansiunea devenirii. A devenirii întru posibilele bune, sintetice, angelice.

DESPRE ÎNGERI ŞI DESLĂNŢUIREA LUMILOR POSIBILE

Omul, Umanul ce cuprinde în realitatea sa şi infinitatea muritorilor, a persoanelor concrete cu întreaga lor conştiinţă şi judecare morală, reprezintă desigur realizarea uneia din „lumile posibile". Adică o lume „ontic validă" corespunzînd modelului „fiinţei ca fiinţă". Realitatea umanului presupune însă şi instanţa de intermediere a logosului, care prin stratul său înalt, raţional, implică spiritul novator, pulsaţia şi creaţia devenirii. Prin raţiune şi spiritualitate omul pe de o parte îşi consolidează fundamentele. Iar pe de altă parte se anunţă marei lumi în toată bogăţia validităţii sale. Se anunţă şi se vesteşte acum pe sine „fiinţei" şi „cosmosului" la fel cum în vechime îngerii îl vesteau, îl anunţau omului pe Dumnezeu.

Pînă la daimonul lui Socrate şi încă mult timp după aceea în cîmpul umanităţii centrate de sacralitate, îngerul era mesagerul unor fiinţe considerate ca avînd o realitate deplină dar care sînt „transcendente" în raport cu omul, exterioare şi superioare lui. Îngerul este şi el o fiinţă intermediară; dar nu una care reuneşte comunitatea întru dezbatere şi judecare sintetică ci care mijloceşte între om şi Dumnezeu. Iar acesta definindu-se progresiv ca unic şi absolut, în spaţiul ce-l desparte de muritori se instalează succesiv pe treptele ierarhiei cereşti „inteligenţe" şi „troni", „arhonţi" şi „arhangheli", ultimul nod al legăturii căzînd în chiar sarcina „îngerului", care în imediata sa vecinătate este o instanţă „bine-vestitoare" ce transmite mesajul suprem umilului om, pe care-l veghează şi-l ajută la greu.

Dar dacă concepem o umanitate structurată altfel decît după modelul acestor ierarhii transcendente ce mediază spre

un Dumnezeu configurat istoric într-un anumit fel? Sau, mai radical spus, dacă transcendenţa nu e concepută direct ca sacralitate, fapt pe care l-a tentat tot timpul gîndirea filosofică? Cum rămîne atunci cu îngerii? În atmosfera ultimului veac, cel de după romantism, de după Dostoievski şi Nietzsche, cînd s-a ridicat tot mai insistent problema „morţii lui Dumnezeu", tema îngerilor ajunge şi ea în dezbatere. Lipsiţi de patron, nemaiavînd de la cine să aducă mesaje, aceştia se pot îmbolnăvi, pot pieri. Vorba poetului:

Arînd fără îndemn
Cu pluguri de lemn
Arhanghelii se plîng
De greutatea aripelor
. . . . . .
Odată vor putrezi şi îngerii sub glie
Tărîna va seca poveştile
Din trupul trist ...[54]

Totuşi poate că „tărîna nu va seca poveştile", dacă vechii îngeri şi arhangheli istorici, bine nominalizaţi, vor putrezi sub glie o dată cu deruta Dumnezeului lor local. Adică ţărîna omenească, solul fertil al ficţiunii, al imaginarului, al „posibilelor bune şi sintetice", al logosului raţional şi al spiritualităţii ce susţine devenirea întru nou.

Din zorii apariţiei sale, de îndată ce a început să se afirme şi să se definească prin practica muncii, omul a ridicat ochii spre cer şi a văzut dincolo de acesta un tărîm al teoreticului, ce dublează realitatea primă reformulînd-o şi mijlocindu-i drumul spre toposul transcendent al lumii sacrale, zeieşti, fundamentală şi generatoare, absolută. Dar dacă în acest loc al transcendenţei nu plasăm zeii şi dumnezeii, adică sacralitatea în înţelesul său tradiţional? Dispare oare lumea secundă prezentă pentru om prin poveşti şi istorisiri, cazuistică şi teorii? Desigur nu. Acest „tărîm teoretic" e o constantă a Umanului, parte indispensabilă a elementului logosului. Dar, nicicînd, tărîmul teoreticului nu poate fi conceput ca lipsit de un orizont şi de un fundament. Adică de transcendenţă. Căci oricît se lărgeşte domeniul naturii cunoscute, al lumii accesibile, un orizont tot rămîne, un fundament tot e necesar. Aceasta ar însemna desigur să vorbim despre lipsa de margini finite, de limitări siluite impuse lumii. Adică să vorbim de infinitatea ei. Dar, atunci cînd e pusă în discuţie transcendenţa sacrală, aşa cum apare şi e formulată la înredactările sale istoriale majore, nu atît infinitatea lumii e cea care ne apare în primul moment; ci lipsa unui centru unic, imaginea de „uni-vers" al acesteia.

Se relevă astfel tema pluralității lumilor. Un oraș sacral centrat de un templu se consideră centrul lumii, omfolosul unic prin care se poate lua legătura cu divinitatea. Puterea politică nu face decît să accentueze această tendință. La Bei-jing Spătarului Milescu i s-a explicat că centrul lumii se află acolo. Un univers uman centrat de o divinitate monoteistă puternică și elaborată nu ar putea accepta o multiplicitate a monoteismelor; și nici una a lumilor. Dar noi, umanitatea de azi, ne putem imagina cum această lume a noastră, a oamenilor de aici de pe pămînt este doar una din lumile posibile ce s-a „desimplicat", ce s-a actualizat și realizat și care își continuă devenirea. Iar în perspectiva infinității de care vorbeam mai sus — și care oricum apare în discuție imediat după negarea unicentrumului — nimic nu oprește, nimic nu limitează să fi existat, să existe — acum sau altcîndva — și alte lumi. Lumi posibile pentru noi, reale în efectivitatea lor. Ba chiar reale în însăși potențialitatea sau posibilitatea lor. Tema multiplicității lumilor a fost mereu prezentă în planul gîndirii raționale, ca o altă variantă, opusă unicentrismului strict al sacrului. O întîlnim la Epicur, la Giordano Bruno, la Fontenelle, nefiind străină vremii: lui Voltaire și a lui Kant. De fapt „Rațiunea" lui Kant, capabilă de mult mai mult decît simplul intelect divizator și demoniac, repetitiv și analitic, sistematizator dar nesintetizator, această Rațiune ridică o întreagă problemă.

Rațiunea e o descoperire europeană, care are doar un echivalent parțial în logosul grecesc. Inițial, în primele secole de după nașterea urbană a Europei occidentale din jurul anului 1000, ea se cantonează la înțelesul modest de gestiune, sistem de evidență și calcul, de ordonare pragmatic utilă și eficientă a gospodăriei. E deocamdată prezent acel „Ratio", care stă la baza rației alimentare și ulterior a variatelor raționalizări economice. Treptat însă Rațiunea cîștigă — sau recîștigă?, în numele logosului — înțelesul de argument și fundament, apoi pe cel de argumentare în sens de raționament valid, în sfîrșitul pe cel de judecare semnificativă ce adevărește adevărul. În cursul primului mare avînt filosofic al Europei occidentale din timpul apariției universităților în sec. XIII-lea, Toma d'Aquino nu se baza pe conceptul de rațiune, invocînd în schimb intelectul; „Intellectus agens" și „intellectus patiens" traduc acum formula aristoteleană a lui „nous poeticon" și „nous patheticon". Nici în textele lui Descartes termenul de Rațiune nu e des întîlnit; deși aceasta e acum invocată explicit sau implicit drept criteriu pentru „Adevăr". Criteriul bazat pe: „claritate, distincție, lumină" ... Cu această „claritate, distincție și lumină"

a Rațiunii ce începe să se afirme nu sîntem încă rupți fundamental de gîndirea ce făcea apel la „necondițional" și la „lumina" pe care o infuza ființa supremă, drept criteriu ultim. De abia în sec. al XVIII-lea acest concept, această afirmație specifică a Europei își cîștigă definitiv pregnanța. Acum Rațiunea sintetizatoare și patroană a ideilor reglatoare, plasată fiind deasupra intelectului riguros, dar divizator, are o poziție independentă. Rațiunea lui Kant are un statut ontic bizar. În primul rînd ea nu e un atribut specific omului. Dimpotrivă omul devine om prin faptul că se împărtășește din elementul rațiunii care e propriu oricărei ființe raționale posibile. Dar ea nu e nici un atribut dumnezeiesc, de vreme ce poate pune în discuție pe însuși Dumnezeu, ca simplă idee, dar fără o posibilitate clară de soluție. Cu o metaforă s-ar putea spune că această Rațiune este „îngerească".

Pentru Kant problema omului este desigur centrală. Dar într-un mod în care în același timp îl relativizează. Omul e posibil deoarece există Rațiune, valabilă pentru orice ființă, rațională. Deci, deoarece sînt posibile — dacă nu postulate — multiple ființe raționale în interiorul misteriosului cosmos. Omul avînd acces la elementul Rațiunii, se plasează într-un orizont al lumilor multiple și posibile, diferit de universul unicentrat al lui Platon, Aristotel sau Toma. Și, împărtășindu-se din această „Rațiune îngerească", el are acces la libertate, configurîndu-se ca o persoană responsabilă.

O dată cu romantismul post-kantian, reapar în prim planul atenției culturale daimonii și geniile. Deși plasați cam în aceeași instanță ca și îngerii, aceștia nu sînt păzitori ai muritorilor nici chiar anunțători, transmițători de mesaje. Ci inspiratori și meditatori pentru instanța de zeu a omului. Inspirația — de la Platon la romantici — și de ce nu și azi? — a avut înțelesul de ridicare a omului pînă la un rang extrem, neobișnuit, zeiesc. Omul inspirat, omul geniului, nu mai vorbește doar în numele său. Prin sine „se vorbește" de către instanțe superioare, prin el se desocultează și se afirmă generalitatea umană esențială deschisă întru nou, lumea, Ființa. Iar prin această noutate, totul sporește, se amplifică pozitiv.

Acest potențial creator e infuzat omului conștient intrat în comerț cu geniul, de însăși puterea autoamplificator al logosului uman, al logosului. Vorba anticului:

„Logos propriu al sufletului: el se sporește prin sine însuși."

(Heraclit, Fragm. 115, Diels-Kranz)

Dar pentru creația autentică e poate nevoie de ceva mai mult decît logosul prezent chiar prin instanța sa superioară, rațională. Instaurarea noului pe lume e o situație limită, care implică problema absolutului. A Spiritului și a Ideii absolute.

Să revenim pentru un moment la transcendența sacrală. Aceasta s-a configurat de la început ca o zonă a absolutului, a ființei absolute mai apoi. Acest „absolut" care, pe lîngă corelația sa tradițională cu sacralitatea nu a fost străin nici problematicii filosofice, a însemnat mai multe lucruri. Astfel o primă semnificație a sa poate fi considerată cea de instanță ultimă, de capăt dincolo de care nu se mai poate merge, suficient prin sine însăși — „causa sui" cum s-a spus — nerelativ, nedependent de raportare sau derivare. Adică ceva ce este fundament, baza, „arhé", principiu și cauză ultimă, început și sfîrșit, ceva dincolo de care nu se mai poate coborî sau urca. Elementele presocraticilor anunțau într-un fel acest sens al absolutului. Dar el mai are și alte înțelesuri cuplate cu primele. Așa e de exemplu sensul de totalitate. „Unul" se distribuie în multiplu și alteritate pentru a se reuni în „Totalitate". Absolutul, ființa sau instanța absolută înseamnă acum totalitate. Așa apare „Unu" lui Plotin. Și la fel, tot astfel se relevă în creștinism „a toate... făcătorul", „a toate ziditorul", știutorul, cunoscătorul, înțelegătorul, iertătorul. Această totalitate a lui „a toate..." evident că înseamnă și începutul și sfîrșitul, alfa și omega, capătul, fundamentul, baza ultimă care naște și înghite multiplicitatea și diversitatea. Dar mai mult, această totalitate cuprinde nu numai tot ceea ce a fost și este ci și tot ce are să fie, toate potențele care există, care se pot naște sau se pot realiza, nescăpîndu-i nimic. Și acum, acest fundament ultim, acest punct de plecare necondiționat, care e și totalitate întru totul și întru toate, mai e și infinit; adică fără limite și fără de sfîrșit. O totalitate necondiționată și infinită este desigur paradoxală. Dar tocmai aici pare să zacă tăria absolutului, în faptul de a fi inițiatorul, receptacolul, depozitarul și depășitorul paradoxurilor, a totalității infinite al paradoxurilor.

Rațiunea pe care o comenta Kant se încurca încă în paradoxuri, în antonimii, deși se plasa deasupra intelectului, riguros dar netotalizator. Ea susține în același timp „Ideea" înțeleasă ca proiect, ca un „ideal" ce reglează și aspiră existența. Ulterior Hegel a îndrăznit însă să vorbească despre „Ideea absolută", introducînd și termenul de „Spirit" care pentru prima și ultima dată capătă un rang în istoria filosofiei. „Spiritul absolut" a lui Hegel este însă altceva decît spiritul din dogmatica creștină și decît universul axiologic pe care post-kantinienii îl aduceau în discuție. Atît Spiritul absolut cît și Ideea absolută se instalează în sistematica filosofică a gînditorului german în primul rînd ca o garanție pentru problema criteriului, răspunzînd — așa cum se afirmă explicit în *Fenomenologia Spiritului* — sfidării sceptice. Ele corespund însă și unei instanțe ontice fundamentale. Dar, poate pentru a nu se crea confuzii cu dogmatica creștină, Spiritul Absolut al lui Hegel nu se deschide suficient spre transcendență. Astfel încît, deși pe această cale se instituie cu tărie tema devenirii, în mod ciudat ea se încheie într-o fundătură, nefiindu-i garantată o permanentă șansă. Faptul ar putea fi explicat prin excluderea „nimicului" din fundamentele structurale proprii Ființei — așa cum va argumenta mai tîrziu Heidegger[55] și Noica[56] — Hegel păstrînd doar negația exterioară a „neființei" ce nu poate întemeia devenirea din interior.

După cum se menționa mai sus, Spiritul absolut este una din marile provocări ale gîndirii filosofice europene, căreia ar trebuie să i se facă față. În schimb „Ideea absolută" se leagă de istoria conceptului de Idee, care vine de departe, din primele mari zile luminoase în care filosofia a înflorit pe țărmurile Heladei.

Cînd a apărut pe lume, Ideea lui Platon sintetiza un întreg univers spiritual. Și anume ea aduna la un loc întreaga lume a gîndului grecesc marcat de „forma" frumoasă și deplină, de imaginea pregnantă și strălucitoare, de „Eidos". Eidos va însemna în cadrul jocului lingvistic grecesc și imagine sau formă și noțiune, susținînd astfel un întreg edificiu logico-lingvistic în vîrful căruia se va înălța Ideea.

Această Ideea la început apare ca fundament al lucrurilor, a „ceea ce este". Dar, alături de Eidos, ea implică și problema sesizării realului de către ființa omului. Așa cum e nevoie de ochiul corporal pentru a vedea calul — calul vizibil prin imaginea sa perceptibilă — la fel ai nevoie de organ, de un „ochi special" pentru a sesiza, ideea de cal.

Lumea ideilor lui Platon descindea încă din verticalități sacrale. Ea ființează undeva „sus", în înalturi, unde se ajunge prin ascensiunea contemplației; sau în abisuri, accesul la ea fiind mediat de anamneză. Deci asemătător cu tehnica reactualizărilor ritualice ale mitului. Mai apoi, în lumea post grecească a Europei creștine incipiente, imaginea ideii se retrage în privire, în ochi, în subiectivitate, în viziune. În Persoana-subiect a lui Dumnezeu ce prin „ochiul-său-a-toate-văzător" privește și vede în adîncurile intimității oricărei persoane umane conștiente. În viziunea misticilor ce anunță kerigme. Ulterior, cînd

Europa redescoperă filosofia, Ideea reapare în acest cîmp. La Locke ea înseamnă mai mult percepție decît un fundament transcendent a lumii reale. Kant însă, mutînd transcendența în abisurile transcendentalului, a infuzat Ideii valențe noi, plasînd-o după cum se știe la nivelul rațiunii ce-și subsumează intelectul. Acest demers a făcut posibilă geniala intuiție a lui Hegel despre care a fost vorba mai sus. Precum și înțelegerea omului ca o ființă aspirantă de valori, care cultivă un cîmp axiologic și se dăruiește idealurilor. Dar Kant a ezitat să plaseze „imaginația" — în calitatea ei de replică europeană, prin „imaginar", a cuplului eidos —idee al lui Platon — dincolo de intelect. Poate că noi înțelesuri ni s-ar deschide, dacă am accepta că imaginația, împreună cu Imaginarul său corelativ, sunt proprii, chiar esențiale, rangului celui mai înalt al judecării omenești, cel dimensionat prin Rațiune și centrat de Idee.

Dacă acum am porni de la Hegel mai departe am putea risca a spune că pentru Idee — în sens de Idee absolută corelativă Spiritului absolut — s-ar putea acorda chiar mai mult de cît a făcut-o filosoful german. Și anume rangul judecării creatoare care instituie norma și noutatea, cea a spunerii adevărate, a rostirii adînci, fundamentatoare și creatoare. Ideea aceasta face parte desigur integral din existența umană, din existență, din realitate, din ființă, ca Idee novatoare ca germene al conceperii adevărate, al devenirii întru ființă. Ea deschide un cîmp al noului ca și concepție ce concepe o nouă lume cu forța instaurării, a trecerii de la posibil la real. Ideea nu este ceva prim în plan ontologic, așa cum sugera Platon. Ea este dimpotrivă ceva ultim, ceva ce ține de instanța de absolut a ființei. Ideea are în spate întreaga emergență și structurare a ființei, plinătatea ei, realitatea sa deplină. Și încă ea mai are în țesătura ce o conține și o configurează asigurarea și întemeierea legică prealabilă, intelectivo-rațională. Ideea novatoare apare astfel în mijlocul lumii reale ca o cheie de boltă, ca deschizînd cîmpul deslănțuirii lumilor posibile întru lumi reale, realizabile, realizate. Ideea adevărată poate fi — și este — temeiul și asigurarea unei geneze, a unei împliniri ontice, numai și numai pentru că totul preexistă, pentru că ea este învăluită de lumi reale și posibile, infinite.

Omul, Umanul, evidențiază și aduce în lumină împlinirea unei lumi posibile, deslănțuită întru devenire, în conformitate cu modelul ontic valid al ființei ca ființă. În această perspectivă el are parte de diverse ranguri de morte. Ființa sa corporal biologică și individual psihologică — ce are totuși în cursul existenței sale acces la absolut — piere în mormîntul străjuit

de o piatră, de o cruce; ceea ce, nu e de fapt o moarte autentică sau specifică. Ființele intermediare ce viețuiesc în tărîmul teoretic, în interiorul unui univers cultural, se nasc și pier odată cu acesta, uneori fiind redescoperite, asimilate, metamorfozate, integrate în alte culturi. Umanul, considerat în ansamblul său așa cum s-a dezvoltat și a devenit pe acest pămînt, ca o ființă ontic validă, nu-i exclus, în principiu, să piară și el. Dar „elementul Umanului" o dată instaurat în lumile posibile nu mai poate pieri ca formulă a ființei empirico-afective. Vorba poetului:

Dar piară oamenii cu toți
S-ar naște iarăși oameni[57]

Iar pe de altă parte e posibil ca el, modelul uman al unei lumi posibile să fie realizat deja în fundamentele și în esența sa, în variate și nenumărate ipostaze.

În această perspectivă omul nu e nicicînd lipsit de accesul la un orizont pe care să-l depășească prin devenire. Acces pe care-l asigură și-l mediază Rațiunea, logosul său rațional. Și astfel omul va avea oricînd un posibil rang angelico-daimonic rațional — spiritual — al geniului. Al geniului ce zace-n fiecare om, nearticulat direct cu vreun scenariu mitico-sacral local sau istorial, asigurîndu-i însă un acces la instanța de absolut a ființei.

Pentru ca omenirea să nu piară în haosul său propriu, ea trebuie să cultive marile sinteze raționale care să descifreze și să afirme sensul devenirii sale. Omul are nu numai posibilitatea și dreptul ci chiar obligația de a se ridica din cînd în cînd la rangul său angelico-zeesc de inserție prin rațiune și spirit în instanța absolutului, pentru a realiza sinteze necesare unor noi condensări și deslănțuiri fructuoase.

De la o vreme, cu omul parcă se petrece ceva; ceva ce seamănă cu o deslănțuire. Pentru noi, cei de azi, am putea spune că de prin veacul trecut, de 100, de 50 sau de 150 ani, lucrurile par să ia o nouă întorsătură. Omenirea are o conștiință planetară. Ea a pornit-o în niște direcții, a pornit-o înainte, întru ceva, cu un dinamism fantastic și dur, de vîrtej parcă, de ciclon. Revoluțiile se succed una după alta; revoluții social-politice, revoluții tehnico-științifice. Iar exploziile curg și ele într-o succesiune demnă de invidiat. Explozii după explozii, explozii de

trotil sau de bombă atomică, explozii informaționale sau demografice... explozii... explozii...

Totdeauna omul a fost o ființă neliniștită, setoasă de cunoaștere, de o mișcare înspre ceva, întru ceva. Cum spunea poetul:

Nu e nimic și totuși e
O sete care-l soarbe[57]

Dar setea aceasta a devenit la un moment dat pulsație, drum și devenire. Ca ceva să poată pulsa, el trebuie să „fie într-un anumit fel", să fie ceva cît de cît constituit, tentînd măcar un drum. Dacă nu chiar ceva bine organizat, împlinit, ce tatonează și caută noi cărări, noi magistrale. Și la fel, drumul, este drumul a ceva pe cale de structurare și angajat, pornit întru împlinire. Sau pornit întru cercetare, în sondarea de noi orizonturi. Cît despre devenire, cu atît mai mult ea este devenirea ființei ce prinde cheag într-o organizare fermă și cu sens. Devenire realizatoare pe de o parte, devenire deslănțuită pe de alta.

Să ne gîndim acum la povestea cu orașul. Era o vreme cînd omul nu se așezase prea ferm pe pămîntul său, cînd circula mult și cînd migra între două popasuri, între două case provizorii, mai mult chiar decît animalele ce-și au vizuinele și cuiburile lor. Apoi, el se așează mai sigur, se înrădăcinează treptat, încet dar solid, cultivă sedentar pămîntul, dă naștere orașului stabil. Oprindu-se aparent din umbletul său neliniștit, el prinde brusc rădăcini, se verticalizează. Bine înfipt și structurat pe scoarța pămîntului, el privește acum doar în sus, spre zei.

Orașul său, ca ax al lumii, e înconjurat de cîmpuri cultivate, ca de o rampă de lansare spre infinitul absolut și vertical al dumnezeirii. Iată deci că se realizează o structură. Structura se reface mereu, în diferite locuri și forme. Structura aceasta pulsează. Pulsînd, ea își încearcă marginile, își tatonează limitele, definițiile, se lămurește că nu e circumscrisă de limitații ce limitează, tentează noi forme, noi lumi umane posibile. Vremea polisului grecesc — cu agora sa — însemna o astfel de nouă tentație, o nouă deschidere. O deschidere ce pornește pe un drum. Pe un drum ce parcă e posibil și valid, un drum al Romei, al producției de mărfuri și al pieții, al comerțului și al capitalului în naștere. Drumurile Romei asigură o structură unei societăți umane urbane care încă nu știe bine încotro se îndreaptă. Și totuși, odată cu intrarea într-un nou impas se produce și o nouă mutație. Adică acum se descoperă viitorul.

Lumea ritualică a celor ce trăiau structurați de Verticalitatea sacralității nu avea nici măcar un prezent ferm. Prezentul era apariție și repetiție palidă, reluare stereotipă a adevărului matricial, a ceea ce s-a petrecut „în illo tempore". Grecii trăiesc însă prezentul. Prezentul strălucitor al desocultației ființei ce se afirmă în forma deplin împlinită și rostitoare. Ei acceptă, desigur, și „ciclurile" existenței; ciclurile focului lui Heraclit, ciclurile stoicilor. Cicluri ce vin de departe, cicluri prezente în gîndirea indică, cicluri ale mitului veșnicei reîntoarceri. Dar grecii noștri instituie și istoria. Istorie care apare la început ca simplă anchetă, pe baza căreia se afirmă cu pregnanță, prin descriere și relatare, o oarecare realitate semnificativă transpusă în povestire. Dar, foarte ușor, această istorie incipientă apare sub limba ascuțită a gînditorului grec ca ceva similar fabulei, confabulației, ficțiunii, imaginarului. La început istoria stă sub semnul precarității. Așa încît ea apare uneori ca și „mytos" ca „minciună": „Ia nu-mi mai împuia capul cu tot felul de istorii", mai spunem noi și astăzi, într-o oarecare tradiție greacă. În această atmosferă trecutul nu mai are marea și zdrobitoarea forță a tradiției patronată de zei, ce se reactualizează periodic prin ritualul sacral. El este asimilat și pus în discuție. Ceea ce contează e mai ales prezentul. Strălucirea afirmării plenare, prin desocultație, în actualitate. Acest prezent poate apare chiar în formă eminentă, ca și „kairos", ca și „timp copt" pentru a da roade. Cît despre viitor el nu e încă trăit intens și nici elaborat conceptual.

Dar iată că apare și timpul acestui timp. Deocamdată viitorul vine tot din vechiul univers sacral, o dată cu eskatologia creștină. Omul își trăiește viața, prezența se efemeră pe pămînt. El viețuiește și piere. Dar, o dată cu această moarte lumească, nu totul se încheie. Murind, el nu se va duce definitiv în Insulele fericiților; sau, fără de speranță, în Hades. Există pentru fiecare om, în creștinism, și un altfel de viitor. Un viitor cînd morții vor renaște din morminte, chemați fiind pentru o judecată de apoi.

Cu acest viitor se pomenește Europa plocon, odată ce ea prinde cheag, odată ce pornește pe drumul ei propriu de „lume posibilă", odată ce începe să prindă contur, consistență și structură. Europa se înrădăcinează și ea în orașe, apoi în state, capătă avînt și pulsează... pulsează! Tentația Romei se reia odată cu burghezia zeloasă și dinamică, odată cu comerțul, cu producția de mărfuri. De abia născută în sînul propriilor orașe după anul 1000, Europa această tînără, profitînd de educatorii ei decedați, asimilînd cultura și cunoașterea civilizațiilor peri-

meditareneene, o și pornește în expansiune. La început spre „mormîntul sfînt", apoi peste oceane și continente. Plină de dinamism și energie, tînăra Europă desacralizează treptat viitorul devenind optimistă. Prezentul îi apare ca o sinteză firească a unui trecut continuu și progresiv deschis spre viitor. Apare astfel pe lume, cu turle și surle, conceputul de evoluție. Istoria — va spune mai ales secolul trecut — are sens, ducînd la evoluție. Omul este rezultatul unei progresii firești; iar după el va urma supraomul! . . .

Dar această epocă a veacului al XIX-lea, în care „Trufașa citadelă" europeană împarte lumea pornind de la Grenwitsch, o împarte într-un centru, în Orient mai apropiat, mai îndepărtat și extrem, este și epoca în care poziția unui Dumnezeu absolut și unic începe să fie pusă serios în discuție. Nu e vorba acum de tema morții lui Dumnezeu care chinuie cîteva spirite adînci sub semnul derutei, întrebării, negației. Ci și de relativizarea sa ce rezultă din diversitatea doctrinelor sacrale ce ajung să se compare și să se concure. Oricum credința nu poate accepta relativismul religiilor. Iar o fenomenologie generică a sacrului nu se va putea naște decît în cadrul filosofiei, pentru care sacralitatea își pierde specificul de practică ritualică istorială corelată unei povești mitice încărcată de simboluri specifice, devenind doar o instanță a transcendentului absolut.

Explozia marchează un început. Un început dur, pluridirecționat, agresiv. Exploziile vremilor noastre, odată temperate, ne vor așeza poate pe drumul unei noi pulsații de lume umană posibilă. O a treia pulsație — după cea a epociilor parcurse — în care verticalitatea sacrală și dezbaterea agorică vor fi preluate și așezate la locul lor, în care omul pluritopic și neliniar, investit cu formidabila forță a păcii și liniștii, va ști să asculte cu grijă glasul Ființei, să primească cu gingășie noutatea deslănțuirii absolute, pe care să o cultive cu drag și imaginație ca pe orice nou născut zîmbitor.

Spre marile sinteze calme și adînci, cu care ne vom anunța marei lumi, ne-om îndrepta cu toții, împreună. Desigur și noi, cei de sub acest colț de cer.

EPILOG

Ființele intermediare cu poveștile lor ne conduc, ca un fir roșu în inima domeniului teoreticului, unde istorisirile se înfrățesc cu alte relatări, cu discursurile retorice și cu expunerile științifice. Tărîm teoretic ce conține în straturile sale ierarhice nu doar eroi, cazuri și noțiuni, ci și sensuri și teze, legi, ipoteze și idei. Acest domeniu, acest tărîm, este nu doar populat ci și animat, frămîntat de un dinamism propriu, o dată cu întrebările și chemările ce-l tensionează, o dată cu dezbaterile, argumentarile și raționamentele ce susțin întemeierea și sinteza judecății. Și astfel el apare ca dezvăluind fețele judecării valide și adevărate.

Dar tărîmul teoretic ne trimite la un plan încă mai adînc, în care se și inseră. Adică la domeniul practicului. Se poate spune că existența umană concretă, bazală, cea a Logosului, se desfășoară practico-teoretic, centrată și dinamizată fiind de judecare[58]. Noțiunea de practică ar putea avea un înțeles ontologic fundamental. Și anume cel de existență uman-concretă, organizată, instituționalizată, existență activă a comunității determinate, care transformă realul dat — uman și neuman — conform unor reguli, motive, scopuri și sensuri. Ivindu-se în mijlocul și pe baza practicii, instanța teoreticului susține acest tărîm bazal și îl fecundează în mod secund, în cadrul unei întreteseri dialectice.

Instanța practico-teoretică, prezentă în mijlocul existenței umane, este o instanță medie, și de intermediere între individualul persoanei conștiente și generalitatea umană logico-valorică, rațional-spirituală orientată spre transcendența ce apare la orizont o dată cu creația, cu devenirea. Ea ființează și se îmbogățește prin acestea. De altfel toate cele trei instanțe menționate mai sus se implică una pe alta și se determină reciproc.

Astfel, instanța practico-teoretică implică individualul conștiinței[59] personale conștiente care acționează organizat și cu sens în cadrul practicilor care se împărtășesc din domeniul teoreticului, realizînd o comuniune structurată. Dacă punem acum în prim plan instanța individualului, este ușor de evidențiat cum persoanele active își împlinesc făptuirile în contextul instituționalizat al practicilor, cum ele își forjează cunoașterea și gîndesc în cadrul unui anumit univers teoretic, a unor moduri determinate supraindividual ale logosului. Și la fel, indivizii conștienți ființează implicînd cîmpul de generalitate logico-valoric, spiritual, o dată cu judecarea rațională a persoanei, o dată cu desfășurarea judecării morale în toată profunzimea sa, o dată cu creația adevărată, întru valori, o dată cu „nebunia înaltă" a cîte unui om. Pe de altă parte, nici domeniul practicului, nici cel al teoreticului, înfrățite cum sînt, nu ar fi posibile fără de teze, cauze, norme, legi, logică, valori și idei, toate acestea indicînd implicarea progresivă și, în cele din urmă, absolut necesară a instanței de generalitate a umanului, a Spiritului absolut. Generalitate care nu plutește nici ea în vid, care e și ea încarnată, materializată într-o realitate istorică dată, într-o socio-cultură anume, structurată prin practicile ei, prin existența practico- teoretică a oamenilor organizați comunitar, prin conștiințele individuale ale persoanelor reale.

Dialectica acestor relații și intercondiționări complexe nu o vom putea urmări aici. Ceea ce vom încerca să facem pentru început este să scormonim puțin povestea practicii, pentru a lumina cît de cît locul în care se înrădăcinează însuși tărîmul teoretic cu ființele sale intermediare, structurînd în cele din urmă Logosul.

Sensul în care vorbim noi astăzi de practică este relativ recent. El este în mare măsură marcat de sinteza care s-a făcut în secolul trecut regîndindu-se unele concepte tradiționale.

Grecii au vorbit de practică și teorie în primul rînd în contextul caracterizării filozofiei, a științei[60]. Pentru Aristotel, după cum se știe, cunoașterea (epistemé), filozofia, se împărțea în teoretică, practică și poetică. Științele teoretice sau ale contemplării cuprindeau filozofia primă, matematica, fizica. Științele practice cuprindeau etica, politica în sensul științei formelor de guvernămînt — și economia în sensul de bună gospodărire a casei familiare. Cît despre științele poetice, acestea se refereau la meșteșuguri (tehné), la arhitectură, poezie, muzică, deci la realizarea de obiecte și opere noi.

Termenul cel mai ambiguu al acestei trilogii aristoteliene este acest ultim poesis-tehné. De fapt el și dispare din caracterizarea și clasificarea filozofiei. În secolul al III-lea d.H. citim în Diogene Laertios (despre Aristotel): „Filozofia se împarte în două discipline: filozofia practică și cea teoretică". Iar în secolul al V-lea î.H. David, în a sa „Introducere în filozofie", afirmă și el: „Tot astfel și filozofia se divide în teoretică și practică". Acești termeni au ajuns dealtfel pînă în vremea modernă, pînă în zilele noastre. Astăzi se vorbește peste tot despre teorie, despre diverse teorii. Întîlnim astfel în prezent nu doar „teorii științifice", ci și „teorii ale teoriei științifice". Și încă, vorbim despre teoria literaturii, a logicii, a istoriei, despre teoria muzicii sau a jocurilor. Teoria nu mai definește doar o formă a filozofiei. Ea este o cunoaștere umană desfășurată, o cunoaștere despre ceva, despre o realitate prealabilă care este reluată, comentată, analizată, fundamentată. Domeniul teoreticului este o instanță a realității umane unde se instalează și se dezbat, argumentîndu-se întru fundamentare și adevăr, asertările umane privitoare la un dat prim. Terenul de practică (de la grecescul prattein=a făptui) s-a menținut și el. Pe vremea lui Kant înțelesul central al „practicului" se menținea cel referitor la etică. „Critica rațiunii practice" este filozofia etică a criticismului. Ulterior însă, s-a produs o mutație. Dar înainte de a comenta această mutație, să vedem ce s-a întîmplat cu „poesisul-tehné".

În antichitate prin poesis-tehné („ars" la romani) s-a înțeles orice producție calificată, precum tîmplăria, țesătoria, arhitectura. Adică orice meșteșug creat de om, în măsura în care era productiv, bazat pe pricepere și conștient călăuzit de reguli generale. În acest înțeles, pentru mulți antici, poezia propriu zisă nu făcea parte dintre arte, considerîndu-se că ea se bazează mai mult pe inspirație decît pe aplicarea cu pricepere a unor reguli. Pe de altă parte nu exista o suprapunere între „arte" și „frumos", acestea din urmă putînd caracteriza și gîndurile, figurile sau acțiunile umane, care nu erau rezultatul artelor; după cum pe de altă parte multe dintre arte nu aveau de a face cu frumosul. Tot în antichitate se cristalizează diviziunea în „arte liberale" care implică mintea și „arte servile" sau manuale ca sculptura, pictura etc., diviziune care va juca un mare rol pînă la Renaștere.

Oricît ar părea de clar înțelesul artei ca producție calificată, executată după anumite reguli, el e de fapt plin de ambiguități. Pentru ca artistul să producă, el trebuie să se conformeze regulilor pe care trebuie să le cunoască; și, în plus, el trebuie să știe tot ceea ce domeniul artei sale implică. Arhitectul trebuie să cunoască matematica și rezistența materialelor,

medicul trebuie să cunoască bolile, corpul și sufletul omenesc. Apoi artele sînt variate. Enumerarea artelor și clasificarea lor i-a preocupat mult pe gînditori. Arte erau, desigur, tîmplăria și sculptura; dar și oratoria, dansul, muzica, astronomia. Seneca clasifică artele în: — meșteșuguri; — arte liberale; — arte educative; — arte de agrement. Dar dacă educația face parte dintre arte, în ele s-ar putea plasa orice învățătură metodică, ba chiar și investigația metodică. Quintillian, în secolul al III-lea d.H. împarte artele în: poetice, care lasă în urmă un produs; — practice, care constau în acțiune, ca de exemplu dansul; — teoretice, care depind de observație, de descompunerea și apropierea obiectelor, ca de exemplu astronomia. Iată deci că nu numai filozofia sau știința, ci însăși artele apar cu calificativele de poetic, practic și teoretic. Spre sfîrșitul antichității, și tot timpul Evului Mediu, a existat o clară tendință de a enumera printre arte atît cele ce țin de producția de obiecte, de bunuri de consum și opere de artă, cît și cele ce țin de elaborarea „produselor intelectuale". Plotin, în sec. al V-lea d.H., împarte artele în: — productive, de exemplu arhitectura; — imitative, ca de exemplu pictura, sculptura, dansul, pantonima, muzica; — arte care ajută natura, ca de exemplu agricultura, medicina; — arte care ameliorează activitatea umană ca de exemplu strategia, economia, arta guvernării și, în sfîrșit — arte pur intelectuale, ca de exemplu geometria. Boetius susținea, în sec. al V-lea d.H. că arta aparține intelectului și nu mîinilor artistului, pentru producția cărora ar trebui rezervat termenul de „artificium", cel de artă urmînd a fi rezervat abilității în chestiuni teoretice. Hugo de St. Victor, în secolul al XIII-lea d.H. împărțea artele în: — productive sau mecanice; — practice; — teoretice, ca de exemplu muzica și — logice! din care făcea parte și retorica. Apare astfel conceptul de arte speculative. „Ars Magna" a lui R. Lullus se voia o combinatorică logică. Thoma d'Aquino distinge și el, pe lîngă artele speculative sau teoretice, și alte arte ca de exemplu meșteșugurile, gătitul, războiul, echitația, finanțele, dreptul!

Ce e oare cu aceste arte? Cu noțiunea sau conceptul de arte — sau, mai cuprinzător spus, „ars-poesis-tehné" — ce reunesc agricultura și producția meșteșugărească, arta guvernării, războiul și strategia sa, economia și finanțele, educația, echitația și gastronomia, petrecerea timpului liber și artele frumoase, retorica și unele aspecte „tehnologice" ale logicii? Toate acestea acoperă moduri determinate și organizate ale existenței umane concrete, ale existenței active, productive și creatoare ale omului desfășurate în conformitate cu anumite tehnici, re-

guli și norme și avînd un scop. Activitatea care vizează un obiectiv, realizînd un rezultat, un produs, o transformare în sînul naturii, conform intențiilor umane.

În secolul trecut, s-a produs o mutație și o resinteză în înțelegerea conceptelor discutate mai sus. Și anume, lumea menționată a artelor, mai precis instanța de „ars-poesis-tehné" a existenței umane, în înțelesul ei larg de activitate productivă organizată, centrată de muncă, a fost subsumată conceptului tradițional de practică. Dar practica, în sensul ei vechi, avea în inima ei făptuirea, acțiunea omului asupra omului, guvernarea, etica, relațiile de familie, relațiile economice. Acum, în înțelesul lărgit al practicii, toate se reunesc. Acțiunea eficientă și productivă a artelor se articulează și se îmbogățește cu sensurile acțiunilor ce privesc relațiile interumane care angajează grupurile și colectivitățile. Iar normele nu sînt acum doar norme tehnologice, ci și norme cu sens uman, normativități deontice care definesc ceea ce e permis, recomandabil, obligatoriu sau interzis de făcut, norme ce tind spre valori. Și la fel, obiectivele nu sînt simple scopuri de realizat ci se încarcă de greutatea sensurilor umane, uneori a idealurilor. Practica apare ca structură a existenței umane desfășurate, date, concrete în raportarea sa activă și creatoare la natură. Natură care apare ca obiect de transformat pentru subiectul intențional. Natură care se relevă într-un prim moment ca natură ne-umană. Pentru ca, imediat să apară și ca natură umană. Umanul dat, determinat circumstanțial, marcat de concretitudine, se oferă și el acum acțiunii organizate și instituționalizate a practicii, în vederea autotransformării și auto-determinării sale în cadrul unei reflexivități funciare, similară pînă la un punct cu cea a conștiinței. În raport cu vechiul concept de „ars-poesis-tehné", care nu avea în vedere colectivitățile umane organizate, societățile istorice determinate, noul concept de practică, centrat de muncă, implică și vizează în mod explicit această față a Umanului. O implică în același timp în calitate de subiect activ cît și de obiect în cadrul unei relații de autodeterminare, prin care se desvăluie ceva esențial din „natura umanului", prin care umanul se definește în mare măsură.

S-a spus în mod simplificat că practica, praxisul ar putea fi înțeles ca: „activitate umană de transformare a naturii în cadrul raportării subiect-obiect". Această polarizare subiect obiect, ce se instituie acum primar, se va reflecta apoi în mod secund și în planul cunoașterii, în plan teoretic, în planul conștiinței cunoscătoare. Numai că la acest nivel al practicii subiectul este unul colectiv, este o colectivitate organizată și

instituționalizată, o societate istorică dată. Iar obiectul de transformat este — așa cum s-a spus — însăși natura. Ar mai fi de spus că procesul practicii — înțeles ca mai sus — nu e posibil decît printr-o strînsă întrețesere cu domeniul teoreticului, cu judecarea, cu individualitatea conștiințelor și cu generalitate rațional-spirituală.

De la acest înțeles general al practicii — al praxisului — trebuie trecut însă imediat la un înțeles mai determinat; căci altfel nu va fi posibilă comentarea cuplului practică-teorie. Iar într-un sens determinat, practica apare ca un sistem organizat de practici.

În centrul practicii, ca raportare a omului subiect la natura obiect, se plasează munca, lucrarea. Munca sau lucrarea ce susține însăși această polarizare subiect-obiect, munca ce produce, care asigură reproducerea umanității, munca ce creează. Munca reprezintă în primul rînd activitatea socialmente organizată de producere a bunurilor de consum și a uneltelor de producție. Ea duce la produse, schimb, piață, valori de schimb și de întrebuințare; iar de la un moment dat chiar la capital. În jurul muncii se evidențiază și se etalează proprietatea care condiționează anumite raporturi ale oamenilor față de bunuri, față de mijloacele de producție, anumite raporturi între oameni în cadrul producției. Alături de practica umană centrală a muncii apar practicile educației și guvernării politice, practica războiului, a revoluțiilor. Și la fel se mai poate vorbi despre practica medicală, artistică, juridică, religioasă.

S-ar putea imagina o sistematizare a acestor practici în cîteva zone:

Practici în cadrul cărora oamenii acționează asupra altor oameni: educativă, medicală, juridică, politică, războinică	Practici prin care oamenii acționează asupra naturii, producînd bunuri de consum și întrebuințare	
Practica morală	Practica artistică Practica sacrală	Practica teoretică

O simplă enumerare sau un simplu tabel nu spune însă prea multe. Căci toate aceste practici umane sînt articulate într-un anumit fel. Multiplicitatea și varietatea practicilor sînt reunite în unicitatea și unitatea „Practicului", într-un mod coerent și organizat, formînd un sistem care are în muncă un nucleu definitoriu, o bază. Iar ansamblul practicilor bazate pe muncă, sistemul global al practicilor organizat într-o structură coerentă și interdependentă, acest sistem, asigură însăși existența concretă a societății umane. Adică — după modelul muncii — producerea sa împreună cu „reproducerea" sa, în sensul reafirmării, al persistenței. Precum și „reproducerea ei lărgită", în sensul creației și devenirii istorice.

Trecînd dincolo de practica muncii, practicile care au ca obiect acțiunea nemijlocită asupra altor oameni corespund în mare sensului tradițional grecesc al practicului. Practica educativă, medicală, juridică au ca obiect omul individual. Iar prin desfășurarea instituționalizată a acestora se schimbă ceva în existența acestui om. El ajunge să fie mai instruit, mai sănătos și să ocupe o anumită poziție în sistemul statutelor sociale, să-și modifice și calificările și calitățile prin care apare în ochii celorlalți.

Practica politică se desfășoară și ea instituționalizat, dar vizează existența socială a oamenilor, modul lor de conviețuire în comun, pe care-l modifică pozitiv sau negativ. Și la fel, practica războinică angrenează în mod organizat grupurile umane în conflict, în negativitatea rea a luptei, în vederea unui scop, a unui obiectiv, a unei modificări a vieții lor umane. În sfîrșit, revoluțiile sociale, înțelese ca practică revoluționară, încearcă să modifice societatea în sens istoric, speră să o împingă înainte, în mod accelerat.

Un aspect deosebit îl reprezintă practicile care au ca obiect dimensiunea teoretică a existenței umane. La început pare a fi vorba de un paradox. O creație științifică sau artistică este opera unui om de geniu, este expresia strădaniilor și a elaborărilor sale personale, a nebuniei sale înalte. Totuși, privind mai atent, se poate observa cu ușurință că și în domeniul științific și artistic — ba chiar filoszofic — funcționează corpuri profesionale, mai mult sau mai puțin organizate. Ele se bazează pe o tradiție, folosesc o tehnologie și o terminologie proprie. Apoi, creatorii sînt cuprinși în cîmpul unor dezbateri al unor critici, al unor contestări sau valorizări. Opera lor răspunde unor necesități social-culturale, spirituale, este cuprinsă în țesătura desfășurării existenței unei socio-culturi istorice date. Adică în textura practicilor ei. Desigur, practica ritualului sacral nu poate fi nici ea trecută cu vederea dacă luăm în considerare istoria omenirii, dacă ne gîndim cît de mulți oameni au fost și sînt cuprinși, de-a lungul acestei istorii, în practicarea ritualurilor organizate ale cultului religios ce se dorește o instituție de metamorfozare a conștiințelor umane întru transcendența sacrală, care promite tuturor credincioșilor practicanți șansa contactului și fuziunii cu absolutul.

În ceea ce privește eticul, înțeles ca practică, ne-am putea

ghida după distincția pe care o face Hegel în „Filozofia Spiritului". Eticul, desfășurîndu-se în cadrul spiritului obiectiv, ca „substanță — etică", s-ar realiza prin viața familiei, a societății civile și a statului; ceea ce ar implica justiția și politica, ba chiar și istoria universală. La acest nivel, existența umană se desfășoară evident ca și celelalte practici cu care se întrețese. În ceea ce privește moralitatea, aceasta s-ar desfășura în subiectivitatea conștiinței individuale ca și conștiința morală. Moralitatea este un reflex al existenței umane practico-teoretice și al generalității rațional-spirituale, în interioritatea individualității, a conștiinței care judecînd se autodefinește, invocînd esența umanului.

Întreg acest tablou amețitor, în care practicile, Practicul, sînt angajate, ar fi de nepriceput fără de instanța teoreticului, înțeles ca instanță polară dialectică. Într-un sens larg, aceasta poate fi considerată ca un strat al realității existenței umane, în care este asertată realitatea cunoscută, reafirmată sau imaginată ca posibilă întru adevăr. Teoreticul conține afirmațiile considerate adevărate, afirmații care se referă la ceva, la un strat prealabil sau prim de ființare. Astfel, domeniul sintezelor teoretice este un plan al dedublării, al multiplicării realității, care permite intermedierea și susține practicul.

Cunoașterea adevărată și posibilă ce se desfășoară în planul teoretic reprezintă un topos de referință și o sursă de argumentație pentru făptuiri. Și aceasta atît în perspectiva cunoașterii utilizată și invocată de practici, cît și în sensul orientării doctrinar-normative și ideologice a acestora. Doctrina este o teorie care susține, argumentează și orientează selectiv practica. Desigur, practica e susținută și de cunoașterea realității formulată în modele, cunoaștere bazată pe fapte, pe cazuistică, pe axiome, pe teze și ipoteze confirmate. În plus însă, doctrina e marcată ideologic, bazîndu-se pe o concepție generală despre lume, pe convingeri și credințe care selectează normele și modelele care orientează în mod concret practica. Apoi practica mai este dinamizată de „cauze comunitare", de idei mobilizatoare, intersectîndu-se la acest nivel din nou cu cîmpul teoreticului. Cît despre norme, ele asigură o direcție, o ierarhie și o ordine în desfășurarea unui domeniu practic, fiind distincte de domeniul aspirativ și ideal al valorilor. Pentru domeniul juridic, de exemplu, normele deontice de permis și interzis, cuprinse în concretețea legilor sînt distincte de valorile de just și echitate care orientează judecarea juridică. Valoarea nu poate fi prinsă direct, adusă și pusă pe tavă printr-o sentință sau maximă unică. Ea e implicată în și dezvăluită prin discursivitatea normelor, prin sensul textului teoretic și al acțiunilor practice pe care le ghidează.

Teoreticul a fost prezentat pînă acum mai ales ca un domeniu „spațial", ca o instanță în care se etalează adevăruri, aserțiuni stratificate ce se oferă împărtășirii comunitare. Iar prin instanța Practicului s-a înțeles existența activă a comunității determinate, organizate concret și instituționalizate, care transformă realul dat — uman și neuman — în conformitate cu anumite reguli, scopuri și sensuri. Practicul și teoreticul se intrică intim, centrate fiind de inima pulsîndă a judecării. Iar întreg acest ansamblu care reunește conștiințele și intermediază, care mediază spre transcendență și susține devenirea, l-am putea denumi acum Logos.

În vechime s-a vorbit despre logos ca de un temei al ființei și al omului ca ființă. Acest logos al gînditorului presocratic a explodat ulterior în multiple ipostaze, semnificînd însă și în continuare întemeierea ființei umane mai ales prin discursul său despre realitate. Logosul s-a lăsat implicat și exprimat prin cuvînt și propoziție, prin spunerea umană, prin dialectică și discurs, prin text și limbaj; și, în sfîrșit, prin „logică", cu toate raționamentele, judecățile, conceptele și categoriile ei. Desigur, într-un mod mai mult sau mai puțin abuziv, logosul a rămas și ceva ce animă cosmosul, focul viu ce se aprinde și se stinge periodic, o dată cu ciclurile existenței. Pentru ca, în finalul gîndirii antice — o dată cu Plotin — el să recapete ceva din reflexul forței sale generatoare și sintetizatoare inițiale, dar numai ca o instanță secundă, ce mediază în jos, pe verticală, ca „logoi", ca germeni de ființă, subordonat fiind „nous"-ului și instanței de absolut a lui „Unu".

Ulterior, în Europa, intelectul și rațiunea, care preiau o parte din sensurile logosului, nu cuprind în aria lor rostirea, nu exprimă re-afirmarea sintetică prin limbaj. Așa că e de așteptat ca în timpurile noastre, așa de interesate de problemele limbii, logosul să-și revendice din nou drpturile. Cel puțin pentru înțelegerea lumii umane el pare a fi chiar indispensabil. Desigur, nu în sensul limitării sale la limbaj și la aserțiunile formulate prin acesta. Ci în direcția cuprinderii în universul său și a instanței Practico-Teoretice dinamizată de judecare, de straturile ierarhice intelectiv-raționale, garantate de logică și spiritualitate. Astfel logosul va anima și va da temei ființei umane, pregătind rostirile adevărate și dezlănțuirea devenirii.

Pentru existența omului, pentru ființa și lumea sa, instanța logosului apare inițial ca avînd un prim strat în cosmo-

sul limbii și al limbajului, împreună desigur cu toate modalitățile și poziționările spunerilor pe care lumea rostirii le pune în joc pentru a încadra și evidenția aserțiunea, pentru a fecunda practica. Apar astfel în scenă întrebări și răspunsuri. Răspunsurile la întrebări, la chemări, la probleme, la mirări, la neclarități, la confuzii. Și apoi, alături de răspunsul clar și exact — dar rece, și impersonal — mai apar rugăminți și porunci, îndemnuri și sfaturi, recomandări toate indispensabile existenței practice de zi cu zi. Iar în mijlocul acestora izbucnesc însăși afirmațiile rostirii, clamații și proclamații, declarații și constatări, laude și ponegriri, descrieri și comentarii, opinii și convingeri. Și apoi, povești și istorisiri, discursuri și caracterizări, spuneri și expuneri variate, toate cu coerența și sensul lor, cu argumentările și justificările care le fac să apară ca verosimile, ca adevărate; în urma rostirii convingătoare ce le subliniază evidența, în urma interpretării luminoase, în urma respingerii contestării dialectice a tezelor, în urma înlăturării sofismelor. Aici, în acest prim strat al logosului se ivesc deja și rostesc — cu primul lor cuvînt — și ființele noastre intermediare.

Dar logosul va avea și un al doilea strat, învăluitor, care se articulează însă ferm cu primul, continuîndu-l de fapt, și care urcă spre orizontul logico-valoric centrat fiind de judecare. Judecare ce animă, în puritatea și tăria lor, categoriile, conceptele, judecățile, raționamentele, axiomele, principiile, ideile. Acum logosul uman apare ca dinamizat de emergența activă a „noesis"-ului, a cogitației, a „dianoei", a intelecției, a gîndirii, a cugetării, a judecării, adînci și temeinice. Iar ca o consecință a acestui demers activ apar și se afirmă aserțiunile apofantice și evaluante, mai mult sau mai puțin discursive și categorice. Și astfel, în inima logosului se produce și se instituie un strat al obiectivității semnificațiilor adevărate, purtate de judecăți, de texte discursive, de teorii. Strat înalt al teoreticului, instanță pe care comuniunea umană o acceptă cu temei, care îi apare ca evidentă, în care ea crede ferm ca în ceva adevărat, pe care-și sprijină practicele, din care se împărtășește pentru a-și structura concepția despre lume. Univers al operelor și al ideilor majore, al „obiectelor" științifice și culturale fundamentale. Al „spiritului obiectivat" — cum ar fi spus Hegel — dar purtător viu al spiritului obiectiv lucrător între ale devenirii. Iar ființele intermediare se vor înălța și ele pînă în acest strat, exprimîndu-se și rostind acum cu tăria cazului tipic exemplar.

În inima logosului pulsează deci judecarea. Ea centrează

și organizează acum un cerc analitico-sintetic și altul hermeneutico-dialectic. Judecarea este cea care realizează și articularea dintre instanța teoreticului și cea a practicului. Împărtășindu-se din logos, manifestînd logosul, judecă oamenii concreți, în cursul rezolvării problemelor cu care se confruntă zilnic, înregimentați cum sînt în diverse practici, desfășurîndu-și mai calmi sau mai tensionați viața lor firească. După cum, fiecare îl judecă pe altul și pe alții, criticîndu-i, blamîndu-i sau elogiindu-i. Ei judecă atunci cînd formulează observații cu sens, atunci cînd exprimă puncte de vedere proprii într-o chestiune. Și desigur, judecă atunci cînd se hotărăsc pentru o acțiune, cînd o justifică, cînd se frămîntă cu propria lor conștiință morală. Într-un sens mai larg, judecă colectivitățile angrenate în practici diverse, desigur tot prin intermediul indivizilor ce dezbat între ei o chestiune comunitară și hotărăsc în treburile publice. Se judecă astfel în tribunale și în școli, în spitale, în politică și în război. Și bineînțeles se judecă în întreprinderi industriale și la diverse locuri de muncă. Precum și în cadrul practicii științifice, în formularea ipotezelor, în pregătirea și realizarea cazului experimental, în redactarea textului ce asertează adevărul științific. În sfîrșit, într-o perspectivă și mai amplă, se poate vorbi de „judecata istoriei" de soluțiile ce se formulează și se materializează în raport cu marile probleme ale deveniri colectivităților, ale omenirii.

Mergînd mai departe, focul viu al judecării își ia obiect însești realitățile ce se etalează asertiv în cîmpul teoreticului. Apar astfel teorii ale poveștilor și discursului, ale istorisirii și teoriei științifice. Și, mai departe, judecarea se înalță spre fundamentele abstracte ale discursului despre realitate, evidențiind și dezvoltînd logica și matematica, teorii asupra limbajului, asupra valorilor, asupra culturilor, asupra istoriei, asupra omului însuși ce gîndește. Și astfel, gîndirea speculativă a logosului urcă în înalturi și coboară în profunzimi, încercînd să dea socoteală despre însăși cunoaștere, despre însăși ființa cunoscătoare, despre însăși ființa ca ființă.

Rezultatul judecării este totdeauna o afirmație adevărată, un „adevăr". Adică o realitate închegată ce afirmă, ce asertează. Afirmațiile logosului, ale rostirii, ale judecării, variat formulate, o dată constituite, nu intră în repaus. Dimpotrivă, ele rămîn în încordare, în tensiune, fiind mereu sub semnul creșterii și îmbogățirii, al îmbătrînirii și secătuirii, al contestării, al replicii. Paradigma acestui univers al afirmațiilor adevărate, al adevărurilor, îl constituie desigur judecata. Căci orice judecată e o afirmație, indiferent cum e produsă, indiferent cum

se ajunge la ea. Dar și ființele intermediare exprimă, în felul lor, afirmații; și încă într-un dublu sens. Căci ele afirmă atît prin prezența lor expresivă și prin rostirea lor discursivă. Dacă judecata reprezintă nivelul de maximă concentrare și puritate al afirmațiilor din cîmpul logosului, ființele intrmediare reprezintă nivelul de maximă complexitate al acestora. Ele adună la un loc și etalează nu doar toată bogăția rostirii, așa cum apare ea în primul strat al logosului, nu doar coerența discursului și condensarea judecății, ci și acele elemente ale logosului care susțin și întemeiază afirmațiile, asigurîndu-le o bună înrădăcinare într-un sol ferm, un aer curat, un cer limpede, marcat de orizonturi. Ființele intermediare se leagă astfel de simboluri și arhetipuri, de concepte și categorii, de idei. Ele vehiculează idei, dezbat și exprimă idei. Iar prin aceasta, ființele intermediare se împărtășesc din idee, din tăria ultimă, din cheia de boltă a logosului.

Ființele intermediare mărturisesc despre idee, despre logos, dar gîndirea Europei a uitat de logos, străduindu-se să dezvolte doar logica. Logica exactă, mai puțin în slujba rațiunii adevărate cît a preciziei de fier, agresive chiar, a intelectului. Formalizarea și matematizarea logicii au evoluat într-un sens în care ea se rupe de discursul adevărat[61], se rupe de unitatea *Organonului* lui Aristotel, care era încă relevant pentru logos, cu categoriile și topica sa cu tot, cu problema limbajului relevat de sinonime și ononime, de respingerea sofismelor. Logos care, prin categorii cel puțin, se articula cu domeniul ontologiei, generale cu problematica ființei. Pînă în vremile din urmă s-a cam pierdut sensul adînc al logosului, al acestui cuvînt măreț pe care timpul nostru se pregătește să-l pronunțe iarăși, pe măsură ce cresc și se înmulțesc filozofiile limbajelor, pe măsură ce se dezvoltă metateoriile, hermeneutica, teoria argumentației, teoria teoriei ... Căci logosul acesta, regîndit în secolul trecut de către Hegel — dar fără de universul aserțiunilor adevărate formulate prin limbaj — logos ce-și pregătește o bună șansă în rostirea și rostul românesc, ar putea să exprime instanța ontologică fundamentală prin care și întru care ființa se reafirmă unitar, coherent și sintetic, întru adevăr, mediind între concretețea plenară a individualului și generalitatea instauratoare de nou a transcendenței. Reafirmare care îi asigură în același timp unitatea și poziționarea, profunzimea și înălțarea, consolidarea și rostul, care-i permite să fie rostitoare, să pulseze, să atingă spiritualitatea, să dezlănțuie ființa întru creație, întru devenirea întru ființă.

Logosul pulsează în mijlocul ființei, asigurînd medierea și intermedierea, autoafirmarea, creșterea, amplificarea, speranța, sensul.

Logosul stă în fața absolutului și mediază întru absolut. Filosofia vremii noastre, fără a ignora problema conștiinței, ar cîștiga poate un nou avînt ar medita în profunzime și ar descifra în conceptele sale proprii celebrele cuvinte ale lui Ioan:

„La început era Logosul și Logosul era cu Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul ...“

NOTE, COMENTARII ŞI BIBLIOGRAFIE

Fiind vorba de un eseu, nu e posibil să se facă trimiteri bibliografice constante, la fel ca într-o lucrare ştiinţifică. Ele sînt menţionate doar în cazul citatelor. De aceea lipsesc trimiterile explicite la marile texte clasice de filosofie şi la variate sinteze teoretice, care sînt invocate doar aluziv. Nu am putea proceda altfel, asumîndu-ne deci riscul.

În ceea ce priveşte expresia de „fiinţe intermediare", ea este, desigur, convenţională şi, din păcate, încărcată de semnificaţii colaterale ideii de bază a cărţii. Sensul principal în care o folosim este cel de fiinţe ce intermediază, intermediatoare, mediatoare, fiinţe ce mijlocesc, leagă, reunesc şi, în acelaşi timp, trimit mai departe, la alte instanţe. Am dori ca lectorul să aibă mereu în minte aceste înţelesuri ale sintagmei. Notele au fost introduse pentru a preciza, cel puţin la nivel minimal, punctul de vedere al autorului privitor la unele expresii clasice sau formulări mai inedite, care, fără acest demers, ar fi rămas extrem de ambigue, obscure chiar. Sîntem conştienţi că, şi aşa, clasificările vor fi doar parţiale în lipsa unei expuneri sistemice, pentru care eseul de faţă este o lucrare pregătitoare. Autorul speră că cititorul va realiza o lectură stratificată şi circulară a textului, care pleacă de la pretextul „fiinţelor intermediare" pentru a încerca o fenomenologie a logosului în perspectivă antropologică. Sperăm ca expresiile „pretenţioase" sau poate „preţioase" din text şi comentariu să nu-l împiedice pe cititor să parcurgă toate cele scrise pentru a-şi edifica propriile puncte de vedere şi a-şi formula propriile întrebări. Căci cea mai de seamă realizare întru logos este, poate, cea de a degaja cîte o întrebare.

[1] Citatele din *Fragmentele* lui Heraclit sînt făcute după traducerea lui I. Banu: *Heraclit din Efes*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963; abaterile pe care mi le-am permis de la menţionata translaţie sînt foarte puţine şi le vom semnala explicit; aşa cum este cazul şi cu acest prim citat.

[2] Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Ed. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965, trad. Ion Frunzetti şi Edgar Papu; Partea a II-a, pag. 262; toate citatele menţionate în continuare sînt din această ediţie.

[3] Termenul de „transcendenţă", însemnînd o instanţă „dincolo" de realitatea concretă, nemijlocită, „dată", „empirico-efectivă", a avut

de la început înţelesul trimiterii spre o zonă sacrală a existenţei. Zonă a fundamentelor necondiţionate, absolute şi infinite, a adevăratei realităţi, care generează, determină şi asigură validitatea realităţii omului şi a cosmosului ce-l înconjoară. Filosofia, care abordează problema fiinţei şi a realităţii dintr-o perspectivă nesacrală (în sensul subsumării unei concepţii religioase istoric determinate) — şi pentru care însăşi ideea de Dumnezeu poate deveni o temă de meditaţie şi speculaţie — preia conceptul de transcendenţă, cu unele din caracteristicile de mai sus, în strînsă corelaţie cu cel de realitate şi de transcedental (în sens kantian şi husserlian). În această perspectivă filosofică o pondere importantă are problema „fiinţei ca fiinţă", care poate fi abordată şi din unghiul unui „model" arhetipal al fiinţei, cu valoare referenţială pentru lumile împlinite şi valide. Acestea — cum ar fi de exemplu cea a umanului —, s-ar referi la un astfel de model ca la ceva transcendent. Nedezvoltînd la acest nivel aceste probleme ontologice, menţionăm că, în spiritul unei prezentări istorico-fenomenologice, conceptul de transcendenţă se va referi iniţial la cel sacral.

[4] În raport cu subiectul individual, „fiinţele intermediare" par de rang superior şi parţial exterioare, oferindu-se asimilării. Ele sînt însă interioare structurii de ansamblu a umanului, pentru care limbajul, cultura, logosul sînt elemente constitutive. De altfel, chiar şi subiectul individual nu trăieşte doar sesizarea şi asimilarea poveştilor „exterioare" cu eroii lor consubstanţiali. Şi nici doar evocarea, „re-prezentarea" comentată şi caracterizată a altora. El se trăieşte şi pe sine în ipostază proiectiv-imaginară de „erou de poveste", de „fiinţă intermediară", în măsura în care conştiinţa individuală se dimensionează, constitutiv, prin logos şi prin posibilele bune, sintetice ale imaginarului creator.

[5] Întreg comentariul din cartea de faţă are în vedere diferenţierea între trei instanţe ale antropologicului şi anume: instanţa conştiinţei, care este orientată spre individual şi individuaţie; instanţa de intermediere şi sinteză a logosului; în sfîrşit, instanţa de generalitate spirituală, care face posibilă creaţia întru nou, instaurarea cu fermitate a adevărului ca real-nou-semnificativ, toate petrecîndu-se într-un permanent comerţ cu cercul transcedentalo-transcendent al fiinţării Umanului.

[6] Menţionăm că prin „fiinţă ontic validă" înţelegem fiinţa unei realităţi împlinite, depline, ce subsistă prin sine şi e conformă cu „modelul arhetipal al fiinţei ca fiinţă". Aşa ar fi „Umanul" considerat în globalitatea sa. Şi la fel Viaţa (=Biosul) tot înţeles ca totalitate. Precum şi „Natura fizică" (Fisisul) în unele din realizările sale. Dintr-o perspectivă a pluralităţii lumilor, pot fi postulate ca fiind posibile şi reale infinite „fiinţe ontic valide".

[7] Termenul „extensiune" poate invita la un comentariu, la un „joc lingvistic". În raport cu „ex-tensiunea=întindere" se poate diferenţia „in-tensiunea"=intensitate. Diferenţierea extensiune-intensiune este mult folosită, după cum se ştie, în logică. Într-o perspectivă fizico-antropologică ar mai putea fi reţinute extensiunile „a pune în tensiune", a „tensiona", a „întinde", „a întinde spre", „a fi atent la" etc. Acest joc lingvistic sugerează că „extensiunea" e corelată unei existenţe active. Golirea „extensiunii" de palpitaţia fiinţei pentru a transforma un spaţiu viu a fost desigur o elaborare teoretică fructuoasă a cartesianismului, care nu trebuie să ignore însă punctul de plecare şi care a avut consecinţele sale cunoscute de des-antropogizare: tendinţa de a înţelege omul ca automat cibernetic.

[8] În perspectivă ontologică, în perspectiva „ființei ca ființă", s-ar putea susține că dacă locul nu se fundează și în sine, prin sine, ca loc al emergenței ființei ce-și este sau își generează propriul său context, el nu se va putea fonda nicicum; și se va pierde mereu în relativitatea raportărilor și reperărilor, cu o progresie nesfîrșită în infinitul rău.

[9] Aristotel, *Fizica*, Ed. Șt., 1966, pag. 87. Acest pasaj este profund comentat de Heidegger în studiul său: *Was heisst das Ding?*

[10] Un lucru mort, care a fost viu și a murit, se metamorfozează făcînd să piară o dată cu el și locul său; un lucru fabricat ia și el naștere prin facere și piere prin distrugere.

[11] Citind, la 20 de ani, „Categoriile" lui Aristotel, Augustin se miră de respectul de care se bucură lucrarea în ochii retorilor și învățaților. Lucrările i se par simple: „Și mi se părea că vorbesc destul de clar despre substanțe, cum este omul, și despre cele ce se află în substanță, așa cum este figura omului, ce fel este și statura lui, de cîte picioare este, mărimea lui, și înrudirea, al cui frate este sau unde s-a stabilit și cînd s-a născut sau dacă șade, sau dacă este încălțat, sau înarmat, sau face ceva, sau suferă ceva și cele ce-i sînt în aceste 9 „genuri" din care eu am dat numai cîteva exemple, sau se găsesc nenumărate chiar în genul substanței însești...". Fericitul Augustin, *Scrieri Alese*, I, Ed. Inst. Biblic, București, 1985, pag. 114. Lui Augustin aceste noțiuni îi par nu numai simple, ci și inutile în raport cu magnifica problemă a raportării la Dumnezeu. El sesizează însă prezența categoriilor în realitatea individuală dată, în speță a omului individual ... De ce nu și a stejarului? ...

[12] David, *Introducere în Filosofie*, Ed. Acad., 1977, pag. 90.

[13] Hegel, G. W. F., *Prelegeri de estetică*, Vol. I, Ed. Acad., București, 1966, pag. 369.

[14] Din unirea ființelor sacre cu muritorii apar diverse ființe intermediare ca de exemplu eroii. Rangurile ființelor sacrale sînt însă foarte variate, de la zeul suprem pînă la zeitățile umile. Zeitățile, mai ales cele conducătoare, coboară pe pămînt și pentru o simplă inspecție, și combătînd nereguli, aplică pedepse. Așa a fost Zeus cu satul lui Filemon și Baucis. Comportamentul zeului pe pămînt e expresiv pentru mentalitatea unui popor, a unei socioculturi date. Iată, de exemplu, în rezumat, o povestioară raportată de Pamfile, care indică cum se raportează românul la aceste ființe: Dumnezeu cu Sf. Ioan și Sf. Petru, călătorind pe pămînt, seara, primesc găzduire într-o crîșmă, unde, din lipsă de loc, dorm pe podea. Noaptea se întorc cătanele bete și, supărate, pe noii cerșetori, ce ocupă un colț din crîșmă, îl bat pe Sf. Petru ce dormea la margine; drept care, în noaptea următoare, acesta cere să doarmă la mijloc. Cătanele, văzînd că-s tot acolo, aplică acum pedeapsa, socotind ei pe rînd, celui de la mijloc. Evident, în ultima noapte, Sf. Petru doarme, disperat, la perete, iar cătanele, umanitare și cu logică, îl bat, în calitate de al treilea. Abia acum se plînge Sf. Petru lui Dumnezeu (Atotștiutorului Dumnezeu), cerînd satisfacție; și cătanele sînt pedepsite; căci de atunci „plouă la manevre". Evident, după limbaj, povestirea e recentă. Ea poate fi însă ilustrativă pentru „mignoranța" sacralului în gîndirea românească.

[15] Curtius, F. R., *Literatura europeană și evul mediu latin*, Ed. Univers, 1970.

[16] Leibnitz, G. W., în *A treia scrisoare către Clarke*, *Opere filosofice*, I, Ed. Șt., București, 1972, pg. 555.

[1] Pamfile, T., *Dușmani și prieteni ai omului*, Ed. Lib. Socec.,

1916, pg. 2. În continuare se va folosi pentru exemplificări aceeași sursă.

[18] Eminescu, M., *Luceafărul*.

[19] Și nu e vorba doar de timpul copt al justei măsuri, de „kairos", sau de „hora" anotimpurilor; ci „hronos" însuși, în calitatea sa de timp devorator, vibrează interior atunci cînd în greacă se scrie și se pronunță „kronos", semnificînd „cel ce împlinește".

[20] Eminescu, M., *Strigoii*.

[21] Eminescu, M., *Luceafărul*.

[22] Eminescu, M., *Scrisoarea I*.

[23] Comentariul pe care-l facem în text la acest nivel și care diferențiază, între diverse modalități ale rostirii ce se adresează direct cuiva, asertare și logos ca și context general în care primele două se înseră, poate fi corelat cu analiza pe care o face Wolfgang Jugel („Ist dem der Khristus Zerteilt?", Paulus Verlag, Karl Geyer, Stuttgart, 1965), privitor la faptul că ceea ce a fost tradus în limbile europene cu expresia „Cuvîntul lui Dumnezeu", în *Noul Testament* apare sub trei expresii diferite: AKOE, REMA și LOGOS. Prima se referă la ceea ce efectiv e receptat, în subiectivitate; REMA se referă la ceea ce e formulat în cuvinte și expresii, cuvîntul relevat, ce e făcut public, oferit — ca asertare — decriptării și înțelegerii. LOGOSUL — desigur — este o instanță superioară, în care locuiește „întreaga plinătate a dumnezeirii în chip corporal". Menționăm această analiză, pentru a sublinia faptul că, din incidente diferite, se poate ajunge la puncte de vedere similare.

[24] Expresia de „holomer" este împrumutată de la C. Noica: *Scrisori despre logica lui Hermes*, Cartea Românească, București, 1986. Sensul pe care i-l dă autorul este de „parte care poartă cu sine și exprimă semnificativ generalul"; un concept similar cu cel pe care în această carte îl vom denumi „caz-tipic-exemplar".

[25] Textul face parte din *Papirusul de la Torino;* după M. E. Matei, *Miturile Egiptului antic*, Ed. Șt.; 1958, pag. 97.

[26] Eliade, M., *Traité d'histoire des Religions*", Payot, Paris, 1974, pag. 115—135.

[27] Eliade, M., *Forgérons et alchimistes*, Paris, 1977, pag. 18; această idee a lui Eliade e prezentă și în *Traité d'histoire des Religions*.

[28] „Cratylos", în Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Șt. și Enciclopedică, 1978, pag. 285.

[29] Jung, C. G., *Psychologie et alchimie*, Ed. Buchet, Chastel, 1970, Paris.

[30] Mc Luhan Marshall, *Galaxia Gutemberg*, Ed. Pol., 1975, pag. 99.

[31] Pelletier, A., *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, Ed. Pol., 1973, pag. 121.

[32] Lévi-Strauss, C., *Structura miturilor*, în *Antropologia structurală*, Ed. Pol., 1978, pag. 246.

[33] Mc Luhan, Marshall, *Pour comprendre les média*, Ed. Seuil, 1968, pag. 103—104.

[34] Goga, O., *Casa noastră*, în *Poezii*.

[35] Arrianus, *Expediția lui Alexandru cel Mare în Asia*, Ed. Șt., 1966, pag. 151. Din aceeași ediție sînt și citatele următoare din carte.

[36] *Alexandria*, B.T., București, 1960.

[37] *Istoria augustă*, Ed. Șt., 1971, pag. 257.

[38] Plutarh, *Vieți paralele*, IX, Ed. Șt., 1957, pag. 120.

[39] Cassius, Dio, *Istoria Romană* I, Ed. Șt., 1973, pag. 536.

[40] Textul istoric este sintetic, ca orice poveste și istorisire ce

conțin ființe intermediare. La acest nivel sinteza își dezvăluie aspecte particulare, nu numai prin selecționarea documentelor și modul de organizare a materialului, ci și prin perspectiva, prin punctul de vedere al autorului care e marcat de opțiuni personale și de ideologia la care aderă. De aceea, aceeași istorie, aceleași eveniment sau epocă istorică pot beneficia — și beneficiază de fapt — de mai multe istorii paralele.

[41] Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, Ed. Pol., 1979.

[42] Marx, K., *Bazele criticii economici politice*, Ed. Pol., 1972.

[43] Construind orașul, omul dezvoltă o geometrie; iar geometria este inerentă construcției urbane. Totuși, orașul fiind un topos de înrădăcinare umană, sediul practicilor umane „vii" nu poate fi încătușat de geometrie. Geometria nu poate, prin ea însăși, rezolva în ansamblu problemele orașului. Construcțiile urbane perfect geometrice din Sicilia, din sec. XVII—XVIII au fost perfect sterile (vezi Grigore Arbore, „Cetatea ideală", Ed. Meridiane, 1978).

[44] Quintilian, *Arta oratorică*, B.T., 1974, vol. I, pag. 243—244.

[45] Această apariție a categoriilor aristoteliene în marginea „cazului" seamănă pînă la un punct cu viziunea lui Augustin, menționată anterior. E posibil ca Augustin să fi avut în vedere tocmai tradiția retorică. În pasajul din Quintilian, legătura cu „cazul" este explicită, relevînd astfel chiar dubla poziție a categoriilor; cea de a fi prezente în cîmpul logosului uman și, concomitent, în realitatea independentă de om.

[46] Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, Ed. pentru Lit. Universală, 1969, pag. 391.

[47] Cu această ocazie Raskolnikov uită temporar că a ucis-o pe nevinovata Lizaveta Ivanovna. Acest pasaj, în care Raskolnikov își închipuie că a ucis un principiu, e încadrat în alte două teze. În primul rînd, teza pauliană asupra permisivității (din epistola I către corintieni), invocată de afirmația „totul e permis" (partea a II-a a tezei; „dar nu totul e de folos" este evident omisă). În al doilea rînd, teza „existențialistă" prin care se afirmă: „vreau să trăiesc și eu... și nu vreau să aștept fericirea generală". Prin simetrie, și această teză e prezentă trunchiat.

[48] Bahtin, M., *Problemele poeticii lui Dostoievski*, Ed. pentru Literatură Universală, 1970, pag. 150.

[49] Albérès, R. M., *Istoria romanului modern*, Ed. pentru Lit. Universală, 1968.

[50] În franceză mai sînt și alți termeni privativi pentru nebun (nebunie), ca „insensé", „dément", dar și termeni pozitivi ca „folie" (ciudat, venind de la latinescul „follis" ce însemna „sac", „balon plin cu aer") și „manie". Ultimul termen venind din greacă și latină dă în românește mînie; o altă expresie greacă, „epilembao", însemnînd „a apuca", „apucat", a dat „epilepsia"; oricum avem și în românește expresia — similară nebuniei — de om „apucat"; dar se spune și „lucra ca un apucat", după cum „lucră ca un nebun"...

[51] Există și un rang înalt, spiritual al „mărturiei"; în *Evanghelii*, Ioan Botezătorul și Isus afirmă mereu că ei „mărturisesc" despre Dumnezeu, despre Adevăr. Acest sens al mărturisirii depășește însă problema, deși e strîns legat de experiența omenească, experiență importantă și pentru biografie și pentru științe și pentru filosofie.

[52] E interesantă situația în care, lipsind un cîmp teoretic organizat, se ridică problema inițială dacă un fapt „există"?, iar dacă există, ce caracteristici are. Astfel de fapte, dacă sînt înregistrate și descrise

așa încît să se impună judecării comunității științifice, vor pretinde un cîmp teoretic corelativ. De pildă, în timpul nostru, fenomenul O.Z.N.

Problema menționată mai sus apare ca o reluare parțială a suitei de întrebări pe care le formulau în vechime retorii și filosofii; și anume, ei se întrebau succesiv: „Dacă ceva există? Dacă este, ce este? Dacă există și știm ce este, atunci de cîte feluri este? Și, în sfîrșit, pentru ce este? Întrebări ce se puteau pune privitor la o cauză (vezi Quintilian) sau privitor la o chestiune așa de gravă ca „Ce este filosofia?" (vezi David). Anticii nu gîndeau însă existența a „ceva" în raport cu un cîmp teoretic corelativ.

[53] Platon, *Dialoguri*, Ed. pentru Literatura Universală, București, 1968, *Apărarea lui Socrate*, pag. 22, traducere C. Papacostea.

[54] Blaga, L., *Paradis in destrămare*, vol. *Lauda somnului*.

[55] Heidegger, M., Was ist Metaphysik? Traducere în limba română: „Ce este metafizica?" în Heidegger: Repere pe drumul gîndirii, Ed. Pol., București, 1988, traducere Th. Kleininger și G. Liiceanu, pag. 33—51.

[56] Noica, C. *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru Ființă*, Ed. Șt. și Enciclopedică, București, 1981, pag. 167—390.

[57] Eminescu, M., *Luceafărul*.

[58] La acest nivel îl vom invoca din nou pe Kant. Gîndirea sa a fost centrată de judecată și nu de silogistică — precum cea a lui Aristotel — sau de concept — precum cea a lui Hegel. Aceasta rezultă nu numai din titlul celei de a treia critici, sau din termenul de „Critică" (=judecată) pe care-l dă operei sale. Ci și din conținutul „Criticii rațiunii pure", unde judecata este terenul și termenul ferm al „deducției transcendentale".

[59] Conștiința este plasată în această sistematizare la polul „individualului" uman. Deși sensul său conceptual, categorial, nu o reduce la o asemenea cantonare. Conștiința pe care o comentează Kant este o instanță definitorie pentru ansamblul ființei raționale, al oricărei ființe raționale chiar. E drept că în cadrul fenomenologiei (Husserl) există tendința nemărturisită de a echivala problema filosofică „transcedentală" a conștiinței cu cea a individului conștient; de unde necesitatea constitutivă a acesteia de „a fi împreună cu altul", inserată într-o comunitate a intersubiectivităților. Dar tocmai această tendință face ca problema conștiinței să piardă ceva din gravitatea filosofică pe care o avea la Kant. Am optat pentru formula menționată mai sus, deoarece dintre toate instanțele conceptual-categoriale majore care circumscriu ontologia existenței umane — spirit, rațiune, logos, intelect, teorie, practică etc. — conștiința este singura care poate accepta individuația. Iar comentariul eseului de față, care se plasează doar pe drumul spre cîmpul abstract al elaborărilor filosifice, are nevoie de termeni ce pot ordona problematica existenței umane. De altfel, chiar cantonînd metodic conștiința la polul individualului, caracteristicile sale esențiale — ca reflexivitatea, intenționalitatea, polaritatea, subiect-obiect, judecarea sintetică etc. — se răsfrîng asupra ansamblului. Ideea pe care vrem să o subliniem însă este aceea că nici una din instanțele umanului — și deci nici conștiința — nu e un fapt prim, ci o instanță derivată din ansamblul complex pe care îl determină.

[60] Cînd Husserl vorbește despre cogitația sau „judecarea antepredicativă", el surprinde un moment esențial de articulare între conștiință și logos. Conștiința se înrădăcinează în individual și în sine însăși; logosul se oferă ca instanță supraindividuală, practico-teoretică,

centrată de judecare. Ceea ce emerge activ și se instituie poziţional, înainte de reafirmarea predicativă orientată a realului, pe care cogitaţia (sau judecarea) propriu-zisă o realizează, reprezintă însăşi deschiderea, orientarea şi articularea instanţei individualului conştiinţei cu instanţa de intermediere a logosului. Husserl nu a ajuns însă să progreseze pînă la articularea cu instanţa spirituală a absolutului.

[61] Problema adevărului este dezbătută tradiţional din trei perspective: — cea gnoseologică, a corespondenţei dintre cunoaştere şi realitatea „exterioară" subiectului; — cea ontologică, a afirmării împlinite şi depline, exemplare a unei fiinţe reale; — cea transcendent-trancendentală, a adevărului absolut, care se confundă cu realitatea absolută a fiinţei supreme. Într-o abordare antropologică, toate aceste trei instanţe pot fi avute în vedere. Dar un comentariu pertinent şi riguros al problemei adevărului nu poate fi făcut decît împreună cu problema realităţii; şi concomitent cu analiza şi comentarea altor instanţe ontologice.

POST-SCRIPTUM

Lucrarea de faţă se înscrie în proiectul unei trilogii a cărei primă parte a apărut în 1989 la Editura Facla sub titlul „Introducere în psihopatologie antropologică"; iar cea de a treia urmează să apară.

Domeniul abordat e cel al antropologiei filosofice. Am folosit stilul eseistic cu toate riscurile inerente, nu doar pentru că e mai accesibil unui public larg, ci pentru a dispune de un material de referinţă în vederea prezentării unei expuneri speculative sistematice.

Textul acestei cărţi a fost scris între 1975 şi 1985, într-o perioadă de minunate întîlniri şi discuţii la Păltiniş cu regretatul Constantin Noica pe care autorul l-a cunoscut dintr-un unghi în parte diferit de cel relevat publicului prin „Jurnalul de la Păltiniş" şi „Epistolar."

Eseul despre Fiinţele Intermediare are şi un cvasi-coautor spiritual, menţionat în dedicaţie.

Mulţumesc tuturor celor care au citit critic manuscrisul, în special domnilor Bruno Würtz şi Eugen Dorcescu. De asemenea celor ce m-au ajutat la redactarea practică a lucrării, doamnelor Cap Jenica şi Valea Luminiţa.

Timişoara, mai 1990

CUPRINS

Prolog 5

I

Despre locuri, ţărîmuri şi despre locuinţa fiinţelor intermediare 18
Sinteza povestirii şi timpurile ei 28
Despre numele, chipul şi caracterul fiinţelor intermediare 42
Logos şi rostire 55

II

Zei, eroi şi oameni 67
Monumentul 89
Oraşul şi agora, cazul şi retorica 98
Raskolnikov sau despre unele feţe ale povestirii romanului 114
Elogiul nebuniei 126
Biografia 137

III

Tipologia 143
Lucrul 153
Despre daimon, etică şi comerţ 167
Despre îngeri şi dezlănţuirea lumilor posibile 176
Epilog 187
Note, comentarii şi bibliografie 200
Post-scriptum 207

Redactor: EUGEN DORCESCU

Bun de tipar: 20.X.1994
Apărut: 1994
Coli de tipar: 13
Tiparul executat sub comanda nr. 268/1994,
la Imprimeria de Vest Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu, nr. 105.